

**INTEGRASI ILMU DAN AGAMA**  
(Telaah atas Pemikiran Mulyadhi Kartanegara)

**SKRIPSI**

**Diajukan Sebagai Syarat  
Memperoleh Gelar Sarjana Ushuluddin (S. Ud.)  
Program Studi Aqidah Filsafat**



**Oleh:**

**JUNAIDI**  
**NIM: 10931007825**

**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT  
FAKULTAS USHULUDDIN  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN SYARIF KASIM RIAU  
PEKANBARU  
1434 H / 2013 M**

## **BAB I**

### **PENDAHULUAN**

#### **A. Latar Belakang**

Dikotomi ilmu pengetahuan (*science*) dan agama berembrio dari gagasan ilmu pengetahuan yang masih dalam bentuk teknis pada abad 16 M hingga sampai kejengjang filosofis pada abad ke-17 M.<sup>1</sup> Pada abad tersebut dikenal dengan istilah *European Enlightenment*, yang diidentikkan dengan kemajuan akal dan kemerosotan agama.<sup>2</sup> Adian Husaini mengatakan bahwa ada tiga faktor umum yang menyebabkan terjadinya dikotomi antara ilmu dan agama di Barat, dan sekaligus mereka memilih pandangan hidup yang sekular-liberal. *Pertama*, trauma sejarah, khususnya yang berhubungan dengan dominasi agama (Kristen) di zaman pertengahan. *Kedua*, problema teks Bible. *Ketiga*, problema teologis Kristen.<sup>3</sup>

Peran Rene Descartes (1596-1650 M) terhadap munculnya dikotomi ilmu dan agama tidak bisa dipungkiri. Menurut Descartes, metafisik telah mengalihkan perhatian manusia dari entitas fisik yang dianggapnya lebih berfaedah. Sehingga pada gilirannya para Cartesian menolak segala sesuatu yang bersifat metafisik karena dianggap tidak santifik.<sup>4</sup> Cara pandang seperti ini telah mendominasi pemikiran filosofis dan saintis, sehingga pasca abad ketujuhbelas sains dan agama betul-betul

---

<sup>1</sup> Jerome R. Ravertz, *Filsafat Ilmu; Sejarah dan Ruang Lingkup Bahasan*, terj: Saud Pasaribu dari buku *The Philosophy of Science*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. IV. 2009), h. 27

<sup>2</sup> Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat; Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, Rumtini Suwarno (ed), (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, cet. I. 2004), h. 25

<sup>3</sup> Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat; Dari Hegomoni Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal*, (Jakarta: Gema Insani, cet. I. 2005), h. 29

<sup>4</sup> Ahmad Bazli Syafie, "Metafizik Vs Sain; Krisis Pendidikan Barat Modern", dalam *Al-hikmah*, Bil. 3, (Kuala Lumpur: Forum ISTAC, 2000), h. 10-11

terpisahkan.<sup>5</sup> Celakanya, nasib dunia Timur (Islam) semenjak abad 16 ditentukan oleh sikap-sikap Eropa<sup>6</sup> atau sebaliknya dunia Timur bertaklid kepada kecendrungan-kecendrungan yang muncul dari Eropa.<sup>7</sup> Dikotomi tersebut tidak berjalan mulus, ia mendapat kritikan dan tantangan dari beberapa kelompok,<sup>8</sup> termasuk kelompok Muslim, tentunya kelompok Muslim di sini adalah dari kalangan cendekiawan.

Reaksi kelompok Muslim yang menunjukkan sikap ketidaksetujuannya sangat berdasar. Disamping dikotomi tersebut berdampak negatif,<sup>9</sup> ternyata dalam khazanah ilmu pengetahuan Islam klasik, dikotomi antara ilmu dan agama atau fisik dan metafisik tidak pernah ada, antara lain seperti Ibn Sînâ (370-428 H/980-1037 M), Nashir al-Dîn Thûsî (597-672 H/1201-1274 M), Qutb al-Dîn Syîrâzî (634-710 H/1236-1311 M) dan lain-lain.<sup>10</sup> Bahkan menurut Yusuf Al-Qardhawi agama adalah ilmu, dan ilmu adalah agama itu sendiri tanpa ada konflik antara keduanya.<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia, dan Alam; Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual*, terj: Ali Noer Zaman dari *The Encounter Man and Nature*, (Yogyakarta: IRCisoD, cet. I. 2005), h. 84-87

<sup>6</sup> Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, terj: M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, cet. I. 1980), h. 310

<sup>7</sup> Murtadha Muthahhari, *Kritik Islam Terhadap Faham Materialisme*, terj: Achsin Muhammad Muzakar dari buku *Addawaf'fi Nahul Maddiyah*, (Jakarta: Risalah Masa, cet. I. 1992), h. 36

<sup>8</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian*, terj: Suharsono dari buku *Knowledge and The Sacred*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan CIIS, cet. I. 1997), h. 32-33. Lihat juga: Sayyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, op.cit.*, h. 88-89. Lihat juga: Adian Husaini, *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, cet. I. 2009), h. 47

<sup>9</sup> Luthfi Hadi Aminuddin, "Integrasi Ilmu dan Agama; Studi atas Paradigma Integratif-Interkoneksi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta" dalam *Kodifikasi: Jurnal Penelitian Keagamaan dan Sosial-Budaya*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2010, h. 182 dan 185. Gagasan integrasi ilmu dan agama adalah sebagai respon terhadap kemunduran umat Islam, baik dalam politik, ekonomi, dan budaya, dimana umat Islam terpinggirkan dan terkalahkan oleh dominasi Barat. Lihat: Ahmadiono, "Relevansi Pemikiran al-Faruqi Tentang Islamisasi Ilmu Pengetahuan Dalam Bidang Ekonomi" dalam *Fenomena: Jurnal Penelitian Sains Jember*. Vol. 4. No. 1, Maret 2005, h. 77

<sup>10</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, op.cit.*, h. 116-117

<sup>11</sup> Yusuf Al-Qardhawi, *Islam dan Sekulerisme*, terj: Amirullah Kandu & Maman Abd. Djaliel (ed), (Bandung: CV Pustaka Setia, cet. I. 2006), h. 82

Sedemikian eratnya hubungan ilmu dengan agama dalam ajaran Islam, menurut Iqbal (w.1357 H) pengetahuan mengenai alam adalah pengetahuan tentang akhlak Tuhan.<sup>12</sup> Dengan demikian, penelitian tentang alam semesta seharusnya bermuara kepada Allah atau menambah keimanan kepada-Nya, bukan sebaliknya. Dengan kata lain, fenomena alam diteliti tidak hanya sebatas memuaskan hasrat keingintahuan, melainkan untuk melihat “sidik jari Tuhan” disetiap fenomena alam.

Semenjak adanya kesenjangan antara ilmu (*science*) dengan agama, telah banyak sosok cendekiawan Muslim dari dahulu hingga abad ini yang berusaha mengintegrasikan dikotomi tersebut. Diantaranya adalah Mulyadhi Kartanegara, bagi beliau antara ilmu agama dan umum hanya pemilahan, bukan pemisahan. Apalagi keterpisahan tersebut sampai keakarnya. Hal ini dibuktikannya dengan membuka kembali lipatan sejarah cendekiawan muslim klasik. Contohnya, seperti Imam al-Ghazzâlî (w.505 H) dan Ibn Khaldûn (w.808 H). Dikotomi yang mereka lakukan hanya penjenisan, bukan pemisahan apalagi penolakan validitas keabsahan kedua ilmu tersebut. Imam al-Ghazzâlî dalam kitabnya *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn* menyebutkan ada ilmu *fardhu ‘aîn* dan ada pula *fardhu kifâyah*.<sup>13</sup> Sekalipun Imam al-Ghazzâlî cenderung kepada ilmu agama yang menurutnya *fardhu ‘aîn* dibandingkan ilmu umum menurutnya *fardhu kifâyah*, paling tidak yang perlu ditegaskan adalah kedua

---

<sup>12</sup> Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama Dalam Islam*, terj: Ali Audah dkk, (Yogyakarta: Jalasutra, cet. I. 2002), h. 109

<sup>13</sup> Zaid Husein al-Hamid, *Imam al-Ghazzâlî; Mukhtashar Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, (Jakarta: Pustaka Amani, cet. I.1995), h. 4. Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, cet. I. 2005), h. 45. Lihat juga: Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika; Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika*, (Yogya-Wonosari: Pesantren Nawesea Press, cet. III. 2006), h. 91

ilmu tersebut dianggapnya *fardhu*, yang sekaligus merupakan pengakuannya terhadap validitas ilmu-ilmu umum tersebut sebagai ilmu atau sains. Bahkan, untuk cabang ilmu umum seperti logika dan matematika dianjurkan umat Islam untuk mempelajarinya.<sup>14</sup> Demikian pula Ibn Khaldûn yang mengklasifikasi ada ilmu *naqliyyah* dan '*aqliyyah*.<sup>15</sup> Dikatakan bahwa tujuan ilmu *naqliyyah* (agama) adalah untuk menjamin terlaksananya hukum syariat, sedangkan ilmu '*aqliyyah* (ilmu-ilmu rasional) untuk memiliki pengetahuan teoritis tentang sesuatu sebagaimana adanya. Meskipun begitu, pemilahan ini tidak tersirat sedikitpun keraguan apalagi penolakan akan status ilmiah masing-masing kelompok ilmu tersebut.<sup>16</sup>

Adapun upaya mengintegrasikan disiplin ilmu umum dengan ilmu agama, menurut Mulyadhi, tidak mungkin tercapai hanya dengan mengumpulkan dua himpunan keilmuan yang mempunyai basis teoritis yang berbeda (sekuler dan religius). Sebaliknya, integrasi harus diupayakan hingga tingkat epistemologis. Menggabungkan dua himpunan ilmu yang berbeda tersebut di sebuah lembaga pendidikan seperti yang terjadi selama ini tanpa diikuti konstruksi epistemologis bukan membuahkan integrasi, melainkan hanya seperti menghimpun dalam ruang yang sama dua entitas yang berjalan sendiri-sendiri.<sup>17</sup> Agar integrasi tersebut sampai ketingkat epistemologi, menurut Mulyadhi sebagaimana yang dikutip oleh M. Zuldin,

---

<sup>14</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, op.cit.*, h. 45

<sup>15</sup> *Ibid.*, lihat juga: Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj: Ahmadie Thoha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. I. 1986), h. 543-546

<sup>16</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, op.cit.*, h. 45-46. Untuk lebih mendalam tentang penjelasan klasifikasi ilmu oleh Ibn Khaldun dan Imam al-Ghazzâlî, lihat: S. Waqar Ahmad Husaini, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, terj: Anas Mahyuddin, (Bandung: Perpustakaan Salman ITB, cet. I. 1983), h. 93-121

<sup>17</sup> Mulyadi Kartanegara, *Integrasi, Ilmu, op.cit.*, h. 208-209

integrasi harus dilakukan hingga ketingkat ontologis, klasifikasi ilmu, dan metodologis.<sup>18</sup> Tiga tingkat integrasi tersebut melahirkan uraian kepada integrasi objek-objek ilmu, ilmu teoritis dan praktis, bidang-bidang ilmu (metafisika, matematika, dan fisika), sumber ilmu, pengalaman manusia, metode ilmiah, dan integrasi penjelasan ilmiah. Karena Mulyadhi termasuk orang yang mengakui adanya epistemologi Islam,<sup>19</sup> terlihat bahwa integrasi ilmu dan agama olehnya berada di ruang lingkup epistemologi Islam, yang dari sisi ontologis objek ilmu itu tidak hanya bersifat fisik (indrawi),<sup>20</sup> melainkan juga matematik dan metafisik. Sehingga dari sisi epistemologisnya sumber ilmu pengetahuan adalah indra, akal, dan hati.<sup>21</sup>

Selain mengkritik tokoh-tokoh sentral yang meniscayakan terpisahnya ilmu (sains) dari agama,<sup>22</sup> Mulyadhi juga memaparkan pemikiran cendekiawan Muslim klasik untuk meyakinkan bahwa masing-masing kelompok ilmu (umum dan agama) tidak pernah menafikan validitas antara satu sama lain. Mulyadhi merekonstruksi ilmu dengan mengfungsikan tauhid perspektif filosofis sebagai prinsip utama, ayat-ayat Allah (*qauliyyah* dan *qauniyyah*) serta konsep *Wahdah al-Wuj d* dari Shadr al-

---

<sup>18</sup> M. Zuldin, "Urgensi dan Strategi Penerapan Kurikulum Berbasis Wahyu Memandu Ilmu Di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung", dalam *Studi Teologia: Jurnal Ilmiah Ilmu-ilmu ke-Ushuluddin-an*; Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung. Vol. 1, No. 1. 2008, h. 94

<sup>19</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, cet. I. 2003). Di antaranya yang tidak setuju adanya istilah epistemologi Islam adalah guru Mulyadhi sendiri, yaitu Harun Nasution. Nazir Karim mengutip pernyataan Harun Nasution yang mengatakan; "saya tidak setuju atau menganggap tidak ada apa yang dinamakan dengan epistemologi Islam, sebab ilmu itu netral...", lihat: M. Nazir Karim, *Membangun Ilmu dengan Paradigma Islam*, Mahmuzar (ed), (Pekanbaru: Suska Press, cet. II. 2004), h. 23

<sup>20</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan, op.cit.*, h. 43

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 18

<sup>22</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, cet. I. 2002), h. 144-163

Dîn al-Syîr zî (979/80-1050 H/1571/72-1640 M)<sup>23</sup> sebagai basisnya. Semuanya itu terhimpun dalam konsep epistemologi Islam yang dijadikan sebagai “kadi” untuk “mengawinkan” kembali ilmu dengan agama.

Kemungkinan upaya mengintegrasikan ilmu dan agama bukan hanya mencapai *World Class University* sebagaimana visi UIN Suska Riau,<sup>24</sup> mungkin saja upaya ini menjadi salah satu anak tangga menuju Indonesia sebagai pusat kebangkitan peradaban Islam,<sup>25</sup> juga kelak melahirkan sarjana bermutu sebagai cermin keharmonisan antara ilmu dengan agama, manusia dengan alam, dan khalik dengan makhluk, bukan sebaliknya.

Kesadaran pentingnya upaya mengintegrasikan disiplin ilmu umum dengan ilmu agama, sekaligus menghilangkan anggapan bahwa ilmu umum lebih penting dari ilmu agama atau sebaliknya, dan memproteksi sifat positivistik maupun sekularistik dalam dunia pendidikan, maka penulis berkenan menjadikan topik ini sebagai kajian skripsi dengan judul **Integrasi Ilmu dan Agama (Telaah atas Pemikiran Mulyadhi Kartanegara).**

---

<sup>23</sup> Beliau adalah figur yang paling menonjol dan menempati posisi paling terkemuka di kalangan Islam Syi’ah, yang lebih populer dan terkenal dengan sebutan Mull Shadr , dan di kalangan pengikut serta murid-muridnya memperoleh gelar kehormatan sebagai *Shadr al-Muta’allihîn* (yang paling terkemuka di kalangan para filosof *hikmah*), juga disebut *kh nd, mull* , dalam bahasa Persia. Lihat: Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I. 2002), h. 3

<sup>24</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *Panduan Akademik 2012/2013; Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau*, Amir Syarif Hidayat (ed), h. 2

<sup>25</sup> Yang mengatakan bahwa Indonesia akan menjadi pusat peradaban Islam dunia adalah Rahman. Lihat: Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih, op.cit.*, h. 112

## **B. Alasan Pemilihan Judul**

Dalam penelitian ini, yang menjadi alasan penulis dalam memilih judul adalah sebagai berikut:

1. Sebagai salah satu sumbangan kecil dalam upaya untuk mewujudkan integrasi ilmu dan agama sebagaimana yang dicita-citakan UIN, khususnya UIN Suska Riau.
2. Judul skripsi ini sesuai dengan kenyataan bahwa paradigma integrasi ilmu dan agama masih terdapat perdebatan, implementasinya juga masih sebatas mengumpulkan ilmu umum dan ilmu keislaman dalam suatu wadah tanpa ada persenyawaan antara keduanya, sedangkan paradigma ini dianggap mampu membentengi dampak negatif ulah manusia modern ataupun postmodern.
3. Pemilihan judul ini penulis anggap sangat relevan karena sesuai dengan Jurusan Aqidah Filsafat yang sedang penulis jalani.

## **C. Penegasan Istilah**

Ada beberapa term terdapat pada kalimat judul yang perlu ditegaskan agar redaksinya dapat difahami secara tepat sebagaimana yang dimaksudkan oleh penulis, yaitu:

1. **Integrasi:** Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia yang dikeluarkan oleh Departemen Pendidikan Nasional, dalam bentuk nominal, integrasi adalah



pembauran hingga menjadi kesatuan yang utuh atau bulat.<sup>26</sup> Lebih dari itu, integrasi dalam judul ini adalah integrasi yang holistik.

2. **Ilmu:** Dalam bentuk nominal, ilmu adalah pengetahuan tentang suatu bidang yang disusun secara sistem menurut metode tertentu yang dapat menerangkan gejala tertentu di bidang (pengetahuan) tersebut.<sup>27</sup> Ilmu pada judul ini mengacu kepada ilmu yang selama ini dianggap ilmu umum (non agama) atau sekuler.
3. **Agama:** Dalam bentuk nominal, agama adalah ajaran atau sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan yang maha kuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya.<sup>28</sup> Agama yang dimaksudkan dalam judul ini menjangkau kepada disiplin ilmu dalam dunia Islam.

Jadi, maksud integrasi ilmu dan agama adalah upaya mensinergikan disiplin ilmu umum dengan disiplin ilmu agama, sehingga kesatuan holistik terlihat pada keduanya menurut Mulyadhi Kartanegara.

#### **D. Pembatasan Masalah**

Pembahasan integrasi ilmu dan agama baik secara eksplisit maupun implisit sangat banyak, oleh sebab itu dalam penelitian ini penulis membatasi permasalahan

---

<sup>26</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, edisi ketiga, cet. III. 2005), h. 437.

<sup>27</sup> *Ibid.*, h. 423

<sup>28</sup> *Ibid.*, h. 12

yang akan diteliti hanya kepada integrasi ilmu dan agama menurut Mulyadhi Kartanegara.

#### **E. Rumusan Masalah**

Permasalahan yang akan dikaji dalam studi ini adalah:

1. Apakah konsep integrasi yang dimaksudkan Mulyadhi Kartanegara?
2. Bagaimana cara mengintegrasikan ilmu dan agama menurut Mulyadhi Kartanegara?

#### **F. Tujuan Penelitian**

Penelitian ini bertujuan:

1. Untuk mengungkapkan benang merah dan titik pisah di antara ilmu dan agama dalam pandangan Mulyadhi Kartanegara.
2. Untuk menemukan bagaimana cara mengintegrasikan ilmu dan agama, sehingga dapat menjadi bahan perbandingan untuk UIN Suska Riau yang juga sedang mencanangkan integrasi ilmu dan agama sebagai maskot Universitas.

#### **G. Kegunaan Penelitian**

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah:

1. Agar pemahaman penulis lebih mendalam di bidang filsafat, terutama tentang integrasi ilmu dan agama menurut Mulyadhi Kartanegara.

2. Sebagai tambahan dan perbandingan dalam penelitian selanjutnya yang berkaitan dengan integrasi ilmu dan agama, khususnya bagi mahasiswa Aqidah Filsafat.
3. Kajian ini di tulis sebagai salah satu syarat kelulusan pada Jurusan Aqidah Filsafat, UIN Suska Riau.

## **H. Tinjauan Kepustakaan**

Agar tidak terjadi plagiat maupun duplikasi terhadap desain dan temuan penelitian yang akan penulis lakukan, di sini dipaparkan hasil penelitian sebelumnya oleh peneliti lain<sup>29</sup> yang memiliki kaitan secara eksplisit dengan penelitian ini sejauh yang penulis ketahui. Antara lain, tulisan Murad Wilfried Hofmann.<sup>30</sup> Beliau memaparkan tentang hubungan ilmu dan agama dari dahulu hingga sekarang, serta memberikan solusi secara umum bagi umat Islam agar mensinergikan ilmu dan agama. Kemudian, tulisan Rusmin Tumanggar.<sup>31</sup> Beliau memaparkan kelebihan maupun kekurangan pada sistem keilmuan dalam hubungannya dengan agama di perguruan tinggi Islam Indonesia.

Dapat pula dilihat dalam buku karya Amin Abdullah dkk.<sup>32</sup> Buku ini memaparkan tentang integrasi ilmu dan agama dengan paradigma *integrasi-*

---

<sup>29</sup> Helmiati, *Teknik Penyusunan Skripsi*, (Pekanbaru-Riau: Suska Press. 2010), h. 7

<sup>30</sup> Murad Wilfried Hofmann “Sinergi Iman dan Ilmu”, diterjemahkan dari *My Home Is My Catle*, dalam *Jauhar: Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*. Vol. 4, No. 2, Desember 2003

<sup>31</sup> Rusmin Tumanggar “Membincang Konstruksi Keilmuan Islam di PTAI-Indonesia”, dalam *Jauhar: Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*, Vol. 6, No. 1. Juni 2005

<sup>32</sup> Amin Abdullah, dkk, *Islamic Studies; Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*, Fahrudin Faiz (ed), (Yogyakarta: Suka Press, cet. I. 2007)

*interkoneksi*. Integrasi di sini adalah mengkaji satu bidang keilmuan dengan memanfaatkan bidang keilmuan lainnya. Sedangkan interkoneksi adalah melihat kesaling-terkaitan antar berbagai disiplin ilmu.<sup>33</sup> Kemudian bagaimana paradigma tersebut diterapkan pada disiplin keilmuan di UIN Yogyakarta.

Lihat juga tulisan M. Zuldin.<sup>34</sup> Tulisan ini memaparkan bentuk konkret integrasi ilmu dan agama dengan Paradigma Wahyu Memandu Ilmu yang diterapkan di UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Dapat juga dilihat pada tulisan Mashudi.<sup>35</sup> Tulisan ini memaparkan konsep pemikiran M. Amin Abdullah yang berparadigma integrasi-interkoneksi dan bentuk penerapannya di UIN Sunan Kalijaga.

Ada yang secara langsung menulis tentang pemikiran Mulyadhi, yaitu saudara Budi Hadrianto.<sup>36</sup> Tetapi, yang dikemukakannya adalah pemikir Mulyadhi mengenai Islamisasi ilmu (sains). Selain itu, dapat pula dilihat dalam tulisan Luthfi Hadi Aminuddin.<sup>37</sup> Beliau memaparkan bentuk usaha yang dilakukan oleh UIN Yogyakarta dalam mengintegrasikan ilmu dan agama, serta bagaimana implementasi paradigma Integratif-Interkoneksi dalam penyusunan kurikulum.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, h. ix

<sup>34</sup> M. Zuldin, "Urgensi dan Strategi Penerapan Kurikulum Berbasis Wahyu Memandu Ilmu Di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung", dalam *Studi Teologia: Jurnal Ilmiah Ilmu-ilmu ke-Ushuluddin-an*; Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung. Vol 1, No. 1. 2008

<sup>35</sup> Mashudi. *Reintegrasi Epistemologi Keilmuan Islam dan Sekuler (Telaah Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Relevansinya Terhadap Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta M. Amin Abdullah)*. Sakripsi. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.

<sup>36</sup> Budi Hadrianto, *Islamisasi Sains; Sebuah Upaya Mengislamkan Sains Modern*, Yasir Abd Muthalib (ed), (Jakarta: Al-Kautsar, cet. I. 2010).

<sup>37</sup> Luthfi Hadi Aminuddin "Integrasi Ilmu dan Agama; Studi atas Paradigma Integratif-Interkoneksi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", dalam *Kodifikasi*. Vol. 4, No. 1. 2010

Kemudian juga, dalam buku AM Saefuddin.<sup>38</sup> Beliau memaparkan secara gamblang bentuk integrasi ilmu dan agama dalam upaya menuju Islamisasi sains di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan UIN Sunan Malik Ibrahim Malang. Beliau hanya memaparkan saja, tidak lebih dari itu. Tidak ada kesimpulan yang tegas seperti apa bentuk integrasi yang ideal. Literatur lain adalah tulisan Huzni Thoyyar,<sup>39</sup> seorang mahasiswa Program S3 Studi Pendidikan Islam UIN Sunan Gunung Jati Bandung. Beliau menulis di bawah bimbingan Lembaga Penelitian dan Pengembangan (LPP) Institut Agama Islam Darussalam. Beliau mengklasifikasi secara umum sepuluh model integrasi ilmu ke-islam-an yang ditawarkan oleh para pemikir muslim kontemporer.

Setelah membaca beberapa literatur yang berkaitan dengan integrasi ilmu dan agama di atas, penulis yakin bahwa konsep integrasi ilmu dan agama menurut Mulyadhi Kartanegara belum pernah diteliti oleh peneliti sebelumnya.

## **I. Metode Penelitian**

### **1. Sumber Data**

Penelitian ini adalah *library research*. Artinya, data dan bahan kajian yang dipergunakan berasal dari sumber-sumber kepustakaan, baik yang berupa

---

<sup>38</sup> AM Saefuddin, *Islamisasi Sains dan Kampus*, Ahmadi Thaha, dkk (ed), (Jakarta: PT. PPA Consultants, cet. I. 2010)

<sup>39</sup> Husni Thoyyar, *Model-model Integrasi Ilmu dan Upaya Membangun Landasan Keilmuan Islam; Survey Literatur Terhadap Pemikiran Islam Kontemporer*. [online] Available: <http://www.makalahhusni-thoyyar.com>. [Jam 04:10. 8 Februari 2013].

buku, ensiklopedi, jurnal maupun lainnya yang terdiri dari sumber primer dan sekunder sebagai berikut:

a. Sumber Primer

Selain mewawancarai Mulyadhi secara langsung,<sup>40</sup> yang menjadi sumber primer adalah buku-buku beliau seperti: 1. *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (2002), 2. *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam* (2002), 3. *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam* (2003), 4. *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik* (2005), 5. *Mengislamkan Nalar; Sebuah Respon Terhadap Modernis* (2005), 6. *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam* (2006), 7. *Menyelami Lubuk Tasawuf* (2006), 8. *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (2006), 9. *Nalar Religius; Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (2007), 10. *Sains dan Matematika Dalam Islam* (2009), 11. *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf* (2009), dan lain-lain.

b. Sumber Sekunder

Sumber sekunder dalam penelitian ini adalah data pendukung yang bersifat relasional baik bersifat lisan maupun tulisan. Adapun data yang berbentuk tulisan seperti 1. Karya Amin Abdullah dkk yang berjudul *Islamic Studies; Dalam Paradigma Integrasi-Interkineksi; Sebuah Antologi* (2007), 2.

---

<sup>40</sup> Wawancara langsung adalah wawancara yang dilakukan peneliti secara langsung kepada sang tokoh tentang dirinya. Wawancara langsung biasanya dilakukan apabila sang tokoh masih hidup. Tetapi jika sang tokoh sudah meninggal, biasanya digunakan wawancara tidak langsung. Lihat: Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh; Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I. 2005), h. 52

Tulisan Luthfi Hadi Aminuddin dalam jurnal Kodifikasia, volume 4 No. 1 tahun 2010 dengan judul *Integrasi Ilmu dan Agama; Studi atas Paradigma Integratif-Interkonektif UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 3. *Islamisasi Sains dan Kampus (2010)* oleh AM Saefuddin, dan lain-lain.

## 2. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian ini tidak diupayakan semaksimal dan selengkap mungkin. Semua sumber data, baik berupa karya ilmiah, dokumen-dokumen, hasil wawancara dengan Mulyadhi, dan buku-buku beliau yang berkaitan dengan permasalahan di atas dikumpul maupun diolah melalui proses *editing* dan *organizing* sehingga menghasilkan bahan rumusan deskripsi.

## 3. Teknik Analisis Data

Setelah data dikumpulkan, proses selanjutnya adalah menganalisis data untuk mendapatkan sebuah gambaran utuh terkait dengan masalah objek penelitian. Dengan mempertimbangkan corak penelitian ini adalah deskriptif-kualitatif, maka analisisnya menggunakan metode *content analysis*, yaitu suatu tafsiran terhadap pokok pikiran dalam skripsi ini, sehingga dapat mengungkapkan pokok pikiran dan hubungan-hubungannya dengan cara yang bermakna. Pokok pikiran tersebut berkaitan dengan tema yang menjadi isi skripsi ini.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Komaruddin dkk, *Kamus Istilah Karya Tulis Ilmiah*, (Jakarta: Bumi Aksara, cet. IV. 2007), h. 16

## **J. Sistematika Penulisan**

Ada lima bab dalam skripsi ini, yaitu: Bab I adalah pendahuluan yang terdiri dari latar belakang, alasan pemilihan judul, penegasan istilah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, tinjauan kepustakaan, metode penelitian, dan sistematika penulisan. Sedangkan Bab II memaparkan biografi Mulyadhi Kartanegara yang terdiri dari riwayat hidup dan pendidikan, pemikiran, dan karyanya. Adapun bab III memaparkan pemikiran Mulyadhi tentang konsep integrasi ilmu. Selanjutnya pada Bab IV adalah analisa penulis terhadap pemikiran beliau. Dan terakhir adalah Bab V adalah penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran.



## **BAB II**

### **BIOGRAFI MULYADHI KARTANEGARA**

#### **A. Riwayat Hidup dan Pendidikan**

Nama lengkapnya adalah Prof. Dr. Mulyadhi Kartanegara. Lahir pada 11 Juni 1959 M di lingkungan religius (pesantren) kampung Dukuh Kecamatan Legok di arah selatan kota Tangerang. Adapun pendidikan formalnya, setelah tamat SDN Legok (1971), beliau belajar di sekolah PGAN (Pendidikan Guru Agama Negeri) di Tangerang (1972-1975). Beliau merasa bosan sekolah di PGAN dan pindah keluar daerahnya di sekolah SP (Sekolah Persiapan) IAIN di Ciputat. Dibandingkan dengan sekolah sebelumnya, selama dua tahun di SP IAIN telah membawanya pada perkembangan intelektual yang lumayan. Tahun 1977 sewaktu berumur 18 tahun beliau telah mempunyai karya tulis sebagai tugas akhir untuk kelulusan dari SP IAIN yang berjudul *Menuju Jalur Kehidupan*. Pada tahun 1978 beliau diterima menjadi mahasiswa di Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan mendapat gelar Drs (1984). Ia mendapat tugas dari Departemen Agama RI untuk melanjutkan pendidikan di luar negeri (1986), dengan beasiswa dari *Ford Foundation* untuk *English International Course* di Davis California, dan *Fullbright Foundation/Scholarship* untuk program Master di University of Chicago, USA. Gelar master diraih pada tahun 1989 dengan tesis *The Mystical Reflection of Rumi*. Pada tahun 1996 beliau meraih gelar Doktor dari universitas yang sama dengan judul disertasi *The Mukhtasar Siwân al-Hikma of ‘Umar B. Sahlân al-Sâwî Arabic Text*

*and Introduction*, yang berisi sekitar 1000 kata mutiara dari 60 filsuf Yunani dan 13 filsuf Muslim.

Berkenaan dengan profesi atau karir yang dijalannya, beliau aktif mengajar di berbagai Perguruan Tinggi dan Universitas, antara lain: Program Pascasarjana UIN Jakarta, Islamic College for Advanced Studies (ICAS) cabang London, Universitas Paramadina Jakarta, Universitas Indonesia (UI), Universitas Muhammadiyah Jakarta (UMJ), STT Apostolos, dan Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkarya. Selain itu, juga aktif sebagai Direktur di Center for Islamic Philosophical Studies and Information (CIPSI) Jakarta. Tahun 2001-2003, beliau menjabat sebagai Direktur Pelaksana di Program Pascasarjana: Pusat Kajian Agama Lintas Budaya UGM Jakarta.<sup>42</sup> Saat sekarang, tempat tinggal tetapnya di Panorama Serpong, Jl. Puspitek Raya, blok D2, No. 11, RT 04 RW 06, Kelurahan Bakti Jaya, Kecamatan Setu, Tangerang Selatan, Banten.<sup>43</sup>

## **B. Pemikiran**

Pemikiran Mulyadhi yang dipaparkan di sini adalah yang berkaitan bisa jadi secara eksplisit maupun implisit dengan pembahasan dalam skripsi ini, bukan pemikirannya secara keseluruhan. Ini diharapkan agar terlihat keutuhan dan keharmonisan antara pemikiran tersebut dengan pokok pemikiran beliau yang akan dibahas dalam skripsi ini.

---

<sup>42</sup> Profesi atau karirnya ini dapat dilihat pada hampir semua buku-buku beliau.

<sup>43</sup> Wawancara pada 25 Januari 2013 pukul 22:39.

## 1. Tuhan

Bagi Mulyadhi ke-Esa-an Tuhan tercermin dalam kesatuan perintah (*amr*) yang mengendalikan kosmos, dan memang kenyataannya hanya ada satu sistem yang berlaku pada alam semesta dalam suatu saat. Alam semesta masih eksis sampai sekarang menunjukkan hanya ada satu sistem kontrol, bukan sebaliknya yang memang tidak terbukti secara ilmiah.<sup>44</sup> Tuhan tidak jauh, impersonal, dan sibuk memikirkan dirinya sendiri sebagaimana Neoplatonis, melainkan Tuhan yang akrab, mengetahui, sekaligus perhatian terhadap kelangsungan dan kesejahteraan makhluk-Nya.<sup>45</sup> Tuhan tidak bertindak sewenang-wenang, walau pun jika Dia ingin melakukan hal tersebut maka tiada kekuatan yang mampu menghalangi-Nya.<sup>46</sup> Tuhan tidak butuh sesuatu dari makhluk, kewajiban yang dipikulkan kepada manusia dan jin tidak menyiratkan ada kepentingan-Nya disitu. Tuhan adalah *al-Ghanî* (maha kaya) dan selain-Nya adalah *al-Faqîr* (yang butuh) kepada-Nya.<sup>47</sup>

Dalam kaitannya dengan alam, Tuhan adalah transenden sekaligus imanen. Dia transenden karena mengatasi atau melampaui alam dan tidak identik dengan alam. Namun, Tuhan juga imanen karena kehadirannya dapat dirasakan di mana-mana tanpa harus bersifat berbilang. Dia bagaikan matahari yang bisa dilihat diberbagai

---

<sup>44</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religiøs; Memahami Hakikat Tuhan, Manusia, dan Alam*, Halid Alkaf & Achmad Ta'yudin (ed), (Jakarta: Erlangga. 2007), h. 3-4

<sup>45</sup> *Ibid.*, h. 4-5

<sup>46</sup> *Ibid.*, h. 5

<sup>47</sup> *Ibid.*, h. 6

tempat di muka bumi ini dan akan dirasakan kehadiran-Nya, tetapi tanpa harus sama dengan bumi ataupun berbilang.<sup>48</sup>

## 2. Manusia

Selain sebagai makhluk fisik, manusia juga makhluk spiritual yang ditiupkan roh Tuhan ke dalam dirinya, sehingga dibandingkan makhluk lain, manusia bisa menerima wahyu, ilham, meneruskan hidup setelah kematian, melakukan perenungan abstrak, dan mengetahui sesuatu yang *ma'q l t*. Dengan demikian, manusia menempati posisi yang unik antara alam semesta dan Tuhan yang memungkinkan ia bisa berkomunikasi dengan keduanya. Ia semacam “astrolab” yang akan tersingkap ketersembunyian rahasia Tuhan dalam bentuk simbolis. Manusia adalah makhluk dua dimensi yang sempurna, dan diantara seluruh manusia, Muhammad Saw adalah contoh manusia sempurna. Selain itu, hanya manusia yang memiliki jiwa rasional (dibandingkan dengan hewan lainnya), sehingga ia mampu mengambil premis rasional yang berguna untuk membimbing, mengatur, dan menguasai daya dari jiwa yang lebih rendah. Atas beberapa keistimewaannya manusia disebut sebagai *khalifah*. Dengan perannya sebagai *khalifah*, manusia dikaruniakan kebebasan dan ilmu pengetahuan.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, h. 7

<sup>49</sup> *Ibid.*, h. 12-14

### 3. Alam

Alam semesta adalah makhluk hidup yang memiliki kemampuan untuk mencintai dan dicintai.<sup>50</sup> Alam adalah tanda-tanda ( *ayāt* ) Allah, oleh karena itu alam semesta bukanlah realitas terakhir sebagaimana disangkakan para ilmuwan alam yang ateis dan sekular. Alam semesta diciptakan dengan tidak melalui keniscayaan sebagaimana dikatakan kelompok Neoplatonis, tetapi ia diciptakan melalui kehendak bebas-Nya dan terencana. Alam semesta tidak abadi sebagaimana disangkakan oleh Aristoteles, al-F r bî, maupun Ibn Sîn . Alam dicipta dari tiada (*creatio ex nihilo*) seperti diasumsikan para teolog (*mutakallimîn*) dan didukung oleh teori fisikal astronomi modern seperti yang dikembangkan oleh Hubble dengan teori *big bang*-nya. Sejak kejadian pada peristiwa *big bang*, alam semesta berkembang secara rentetan evolitif yang perlahan. Dalam perkembangan yang perlahan ini, maka teori yang cocok menurut Mulyadhi adalah yang dikemukakan oleh Mull Shadr sebagai “gerak taran-substansial” (*al-Harakah al-Jauhariyyah*), yakni perubahan menuju ke arah lebih sempurna, bukan hanya pada level aksiden, tetapi juga substansial. Dan ini tercermin pada perubahan gas hidrogen menjadi kerak bumi yang keras di atas mana kita hidup. Gerak evolutif ini pun terjadi pada bumi atau yang biasa disebut “evolusi geologis”. Selain evolusi geologis ini, juga terjadi sebagai konsekuensi logisnya,

---

<sup>50</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Ahmad Ta'yudin & Singgih Agung (ed), (Jakarta: Penerbit Erlangga. 2006), h. 273

evolusi pada tingkat biologis, sebagaimana yang dikemukakan Rumî, Miskawaih, dan Darwin<sup>51</sup>

Alam semesta diatur melalui sunah Allah, bukan hukum alam (*natural law*). Sunah Allah berbeda dengan hukum alam, sunah Allah mengizinkan kreatifitas sementara hal ini tidak terjadi pada hukum alam, apalagi hukum alam ala Newton yang mekanistik. Sunah Allah adalah kebiasaan (al-Ghzzâlî menyebutnya adat) atau cara Allah dalam menyelenggarakan alam, sehingga kemungkinan mukjizat dapat mengambil tempat, tidak seperti hukum alam yang sangat sulit bagi mukjizat untuk mengambil tempatnya. Jika hukum alam mengandaikan sebuah aturan yang tidak mungkin dilanggar, maka dalam sunah atau adat pelanggaran kebiasaan bukan sebuah kemustahilan. Justru karena adanya pengecualian itulah adat menjadi adat (*sunnah*), bukan sebuah aturan yang tidak bisa diubah.<sup>52</sup>

#### 4. Tasawuf

Pengaruh modernisasi begitu berarti setelah sains modern beserta teknologinya mengambil pandangan sekuler khususnya positivisme ala Comte sebagai dasar filosofisnya. Sehingga manusia modern dalam berbagai bentuknya naturalisme, materialisme, positivisme mengalami krisis spiritual,<sup>53</sup> disorientasi, dan krisis ekologis. Krisis spiritual berakibat dari pengaruh sekularisasi yang hanya mementingkan kehidupan duniawi. Mereka menolak dunia nonfisik yang diyakini adanya oleh para sufi. Krisis spiritual pada gilirannya menimbulkan disorientasi,

---

<sup>51</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius, op.cit.*, h. 8-9

<sup>52</sup> *Ibid.*, h. 9

<sup>53</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf, op.cit.*, h. 264

yaitu dalam perspektif sufistik kehilangan arah mau ke mana bahkan asalnya dari mana. Sehingga hanya berkutat di satu dunia ini saja, seakan tidak punya asal dan tempat untuk kembali (*disoriented*). Ketika berinteraksi dengan alam sekitar, yang diperhatikan adalah aspek biofisik dan ekonomis, tidak memperhatikan aspek nonfisik (spiritual), akibatnya menimbulkan krisis ekologis yang mengganggu ekosistem alam sampai taraf mengkhawatirkan, ini hanya terjadi pada masa modern.<sup>54</sup>

Tasawuf dalam pandangan Mulyadhi berpotensi untuk menyembuh penyakit manusia modern tersebut. Secara potensial maupun aktual, tasawuf dapat mengarahkan manusia modern yang telah kehilangan orientasi dan memberikan pengertian komprehensif tentang siapa manusia itu sesungguhnya.<sup>55</sup> Sedangkan krisis ekologis, tasawuf dapat mengajarkan bahwa alam bukanlah objek mati yang bisa dieksploitasi semaunya tanpa hormat, melainkan alam adalah makhluk hidup yang memiliki kemampuan mencintai dan dicintai, maka tasawuf bisa dijadikan sarana bagi pencerahan akan hakikat alam semesta, sehingga manusia memperlakukannya secara santun dan penuh cinta.<sup>56</sup>

### C. Karya

Antara lain karya-karya beliau adalah *Renungan Mistik Jalâl al-Dîn Rumi* (Pustaka Jaya, 1986), *Sejarah Filsafat Islam*, terj. (Pustaka Jaya, 1987), *Moslem*

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, h. 268

<sup>55</sup> *Ibid.*, 172

<sup>56</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf; Sebuah Pengantar*, Agus Darmaji (ed), (Jakarta: Ushul Press, cet. I. 2009), h. 132

*Scholar and Heros* (MSSG Chicago, 1994), *The Mystical Reflactions of Rumi* (Chicago, 1994), *The Mukhtasar Siwân al-Hikma of ‘Umar B. Sahlân al-Sâwî Arabic Text and Introduction* (Disertasi, Chicago. 1996), *Biologi dan Fisika* (Departemen Agama, 1998), *Panduan Latihan bagi Juru Da’wah* (IIIT dan Dewan Da’wah, 1998), *The Venture of Islam I*, terj. (Paramadina, 1999), *Mozaik Khazanah Islam; Bunga Rampai dari Chicago* (Paramadina, 2000), *The Venture of Islam II*, (terjemahan, Paramadina, 2002), *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam* (Mizan, 2002), *Reintegrasi Ilmu Pengetahuan Mungkinkah Itu?* (Makalah dari Seminar Nasional Reintegrasi Ilmu oleh Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 19 Oktober 2002), *Integrasi Ilmu dalam Perspektif Filsafat Islam* (UIN Press, 2003), *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam* (Mizan, 2003), *Jalâl al-Dîn Rumi; Guru Sufi dan Penyair Agung* (Teraju, 2004), *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Arasy Mizan, 2005), *Seni Mengukir Kata; Kiat-kiat Menulis Kreatif dan Efektif* (Mlc, 2005), *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Lentera Hati, 2006), *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Erlangga, 2006), *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam* (Baitul Ihsan, 2006), *Mengislamkan Nalar; Sebuah Respon Terhadap Modernitas* (Erlangga, 2007), *Islam for Beginners* (Penerbit Erlangga, 2007), *Islam Buat yang Pengen Tahu*, (Penerbit Erlangga, 2007), *Nalar Religius* (Erlangga, 2007), *Para Pemikir Dalam Tradisi Islam; Kumpulan Biografi dan Karya Filosof Saintis dan Teolog Muslim* (CIPSI, 2008), *Sains dan Matematika Dalam Islam* (Ushul Press, 2009), *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf*, (Ushul Peress, 2009), *Pengantar Studi Islam* (editor, UIN Press, 2012). Selain aktif



menulis, dan berpartisipasi dalam berbagai seminar, dalam maupun luar negeri, ia juga termasuk rajin menyajikan kuliah di jaringan sosial (facebook), terutama kuliah di bidang tasawuf dan filsafat.

### BAB III

## INTEGRASI ILMU DAN AGAMA

### MENURUT MULYADHI KARTANEGARA

#### A. Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik

Integrasi ilmu dan agama<sup>57</sup> beranjak dari kondisi tercerainya bidang ilmu umum dengan ilmu agama oleh berbagai kompartementalisasi, spesialisasi, dan dikotomi.<sup>58</sup> Ketika ilmuwan Barat ragu dan kehilangan kepercayaan kepada realitas metafisik, maka mereka pun menganut paham sekuler,<sup>59</sup> yang secara perlahan meresap pada pandangan keilmuan sehingga menciptakan sistem ilmu sekuler yang mereka sebut *science*. Akhirnya, terjadilah sekularisasi ilmu, yang objek sains hanya terbatas pada alam kasatmata. Pandangan demikian tersebar diberbagai penjuru dunia, termasuk di Indonesia. Dari sinilah cikal-bakal terkenal istilah ilmu sekuler (umum) yang dikontraskan dengan ilmu agama.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Perlu disampaikan bahwa integrasi ilmu dan agama (ilmu umum dan ilmu agama) oleh Mulyadhi adalah secara umumnya, sementara secara khususnya adalah integrasi ilmu-ilmu filosofis (metafisika, matematika, dan fisika). Oleh karena itu, integrasi di sini berfokus pada ilmu-ilmu filosofis (*al-'ul m al-'aqliyyah*), bukan ilmu-ilmu religius (*naqliyyah*), yang mungkin akan menjadi kajian dalam perspektif nonfilosofis. Dengan demikian, pembahasan terhadap ilmu *naqliyyah* tidak mendapat perhatian yang cukup memadai, di samping karena problem keahliannya Mulyadhi, juga untuk menyesuaikan perspektif yang cocok dengan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, yaitu filsafat filosofis di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tentunya ini disesuaikan juga dengan model konsep integrasi ilmu yang terdapat di UIN tersebut. Dengan kerendahan hati, Mulyadhi menyadari bahwa integrasi yang dikemukakannya baru merupakan sebuah pengantar bahkan perintis, yang diharapkannya dapat memancing ide-ide yang lebih maju dan solid tentang integrasi. Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op. cit.*, h. 16 dan 193-196

<sup>58</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 196

<sup>59</sup> Menurut Mulyadhi paham sekuler mengambil berbagai bentuk yaitu: agnostisisme, naturalisme, materialisme, ateisme, atau positivisme.

<sup>60</sup> *Ibid.*, h. 197-198

Pandangan tersebut di atas berdampak negatif yaitu, dari kaca mata agama disiplin ilmu umum seperti fisika, matematika, biologi, dan lain-lain dianggap profan dan netral. Muatan agama hanya terdapat pada, misalnya, tafsir, hadits, fiqh dan lain-lain. Padahal menurut Mulyadhi dalam mengamati fenomena alam (objek ilmu umum) dapat dengan mudah menjumpai nilai-nilai agama.<sup>61</sup> Ini tidak berarti disiplin ilmu agama dipandang rendah dibandingkan ilmu umum. Keduanya harus dianggap mulia dan setara, yang satu menjadi ayat *kauniyyah* (ilmu umum) dan yang satu lagi menjadi ayat *qauliyyah* (ilmu agama), yang setatusnya bersatu sebagai ayat-ayat Allah untuk dijadikan sebagai objek ilmu.<sup>62</sup>

Dikotomi ilmu dan agama juga membuat kelompok pendukungnya masing-masing berada pada dua titik ekstrim yang berbeda. Sains modern (ilmu umum) menganggap objek ilmu yang valid hanya yang bisa diobservasi oleh indra zahir, sebaliknya bagi pendukung ilmu agama justru objek nonfisik seperti Tuhan dan malaikat (ataupun jiwa) merupakan objek mulia, menguatkan dan meningkatkan status ilmiah para pengkajinya, juga akan mendapatkan kebahagiaan yang luar biasa.<sup>63</sup> Kontras dengan kedua kubu tersebut, bagi ilmuwan Muslim klasik metafisika adalah mahkota ilmu, sedangkan bagi saintis Barat fisika adalah sains sejati yang harus diteladani tanpa mempedulikan objek matematik dan metafisik. Ketimpangan ini menjadi problem serius terhadap sistem klasifikasi ilmu yang seimbang antara ilmu

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, h. 20-21

<sup>62</sup> *Ibid.*, h. 22

<sup>63</sup> *Ibid.*, h. 22-25. Untuk lebih mendalam tentang sikap kelompok yang skriptualis ini, lihat: Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, terj: Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak, (Jogjakarta: IRCiSoD, cet. I. 2012), h. 112-113

metafisika dan fisika. Secara praktis, contohnya pada jurusan psikologi, apakah psikologi termasuk ilmu empiris (mengikuti sistem klasifikasi Barat) atau ilmu metafisika atau filsafat (dalam tradisi keilmuan Islam) yang jiwa pada dirinya dipandang sebagai substansi immaterial atau metafisika, bukan hanya sebagai fungsi otak menurut asumsi neurolog modern.<sup>64</sup>

Permasalahan selanjutnya berkenaan dengan metodologi ilmiah. Sains modern pada dasarnya hanya mengenal satu metodologi ilmiah yang disebut observasi atau eksperimen indrawi yang ketat. Sedangkan metode rasional maupun logis dianggap apriori, apalagi metode intuitif yang dianggap subjektif bahkan halusinatif. Akhirnya, yang difokuskan hanya sebab material dan efisien dari sebuah objek, sedangkan sebab formal dan final tidak dihiraukan dengan alasan bahwa sebab formal dan final berkaitan dengan makna, tidak dengan fakta.<sup>65</sup> Pengalaman intelektual, intuitif, mistik, mimpi, dan religius tidak diperhitungkan sebagai data ilmiah. Sebaliknya, penekanan yang terlalu kuat terhadap pengalaman mistik dan religius, oleh sementara ulama sering mengabaikan pentingnya pengalaman indrawi dan rasional.<sup>66</sup> Untuk itu, Mulyadhi mengupayakan sebuah integrasi (atau reintegrasi) ilmu pengetahuan, yang bersifat rekonstruksi (menata ulang) sistem keilmuan secara holistik agar tidak terjadi problem seperti yang tersebut di atas. Singkatnya, rekonstruksi yang dimaksudkan Mulyadhi dapat ditegaskan yaitu meramu secara kritis bahan-bahan yang ada pada tradisi intelektual Islam yang telah dibina selama lebih dari satu millenium oleh para

---

<sup>64</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 26-27

<sup>65</sup> Penjelasan tentang sebab material, formal, efisien, dan final, lihat pada sub bab: Penjelasan Ilmiah.

<sup>66</sup> *Ibid.*, h. 28-31

filosof dan ilmuwan Muslim klasik.<sup>67</sup> Sedangkan holistik dapat dikatakan bahwa dilihat dari aspek ontologis, objek ilmu bukan hanya fisik tetapi juga nonfisik (gaib) seperti Tuhan, malaikat, dan jiwa baik jiwa binatang dan planet-planet maupun manusia sebagai substansi yang immateriil.

Walaupun demikian, bagi Mulyadhi integrasi harus diupayakan hingga tingkat epistemologis, jika tidak maka yang terjadi hanya menghimpun dalam ruang yang sama dua entitas yang berjalan sendiri-sendiri.<sup>68</sup> Untuk mencapai tingkat integrasi epistemologis tersebut, integrasi harus dilakukan pada aspek ontologis, klasifikasi ilmu, dan metodologis. *Pertama*, Integrasi Ontologis: Basis ontologis yang dipilih sangat menentukan corak epistemologis yang dibangunnya. Tidak percayanya seorang ilmuwan terhadap keberadaan entitas metafisik menyebabkan *subject-matter* ilmu (sains) hanya terbatas pada bidang fisik-empiris (dunia positif). Klasifikasi ilmu dan metode keilmuan juga akan berkompas dengan pandangan ontologis tersebut. Sebaliknya, Al-Fârîdî (w. 950) misalnya percaya bahwa yang ada (*mauj d t*) ini membentang dari yang metafisik sampai pada yang fisik,<sup>69</sup> dan membentuk apa yang disebut *mar tib al-wuj d* dalam istilah Ibn Sab'in. Dengan kepercayaan status ontologis sedemikian, maka *subject-matter* ilmu mereka tidak hanya terbatas pada bidang fisik-empiris.

*Kedua*, Integrasi klasifikasi ilmu berpadanan dengan integrasi ontologis. Ibn Sîna dan al-Fârîdî sepakat untuk membagi yang ada (*mauj d d*) ke dalam tiga

---

<sup>67</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, *op.cit.*, h. 130

<sup>68</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 208-209

<sup>69</sup> Lihat halaman 33-35.

kategori: (1) objek yang tidak berkaitan dengan materi dan gerak, yang menghasilkan kelompok ilmu metafisika. (2) objek yang berkaitan dengan materi dan gerak, dan menghasilkan kelompok ilmu fisika. (3) objek yang pada dirinya immaterial tetapi kadang melakukan kontak dengan materi dan gerak, ini disebut objek matematik dan menghasilkan ilmu matematika. Dari pembagian jenis wujud tersebut sebagai basis ontologis, muncullah tiga kelompok besar ilmu yaitu, ilmu metafisika, matematika, dan ilmu-ilmu alam. Al-Fârîdî membangun tiga kelompok ilmu ke dalam dua bagian besar, ilmu agama (*naqli*) dan ilmu-ilmu rasional (*'aqli*). Ilmu *naqli* terdiri dari (1) tafsir al-Qur'an dan hadits, (2) ilmu fiqh yang meliputi fiqh *far'îd* dan ushul fiqh, (3) ilmu kalam, (4) tafsir ayat-ayat *mutasybihât*, (5) tasawuf, (6) tabir mimpi (*ta'bîr al-ru'yah*). Ilmu *'aqli* (rasional) terbagi pada empat bagian yaitu, logika, fisika, matematika, dan metafisika. Sedangkan kelompok ilmu praktis menurut Ibn Khaldûn adalah etika, ekonomi, dan politik, dan termasuk ilmu budaya (*'ulûm al-umrân*) yaitu ilmu sosiologi.<sup>70</sup>

*Ketiga, Integrasi Metodologis: Integrasi ilmu agama dan ilmu umum (sekuler)* dalam level metodologis yang tentunya dalam aplikasinya berhubungan dengan integrasi ontologis dan klasifikasi ilmu. Metode ilmiah yang dikehendaki para ilmuwan Barat sangat berbeda dengan para ilmuwan Muslim. Ilmuwan Barat hanya menggunakan metode ilmiahnya dengan observasi yang bisa dijangkau oleh indera manusia. Sedangkan ilmuwan Muslim menggunakan tiga metode (1) metode observasi atau eksperimen (*tajrîbî*) seperti halnya yang digunakan di Barat, (2)

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, h. 211-214. Lihat juga: M. Zuldin, *ibid.*, h. 95

metodologi demonstratif atau logis (*burh nî*), dan (3) metodologi intuitif (*irf ni*) yang masing-masing bersumber pada indera, akal, dan hati.<sup>71</sup>

## **B. Tauhid: Prinsip Utama Integrasi Ilmu**

Tauhid oleh Mulyadhi merupakan prinsip paling utama dari prinsip-prinsip epistemologi Islam, juga menjadi asas pemersatu bagi integrasi ilmu pengetahuan. Bagi filosof Muslim, keesaan Tuhan (*tauḥîd*) tidak boleh terkesan adanya komposisi apalagi dualis pada diri-Nya. Bagi Ibn Sîn misalnya, esensi dan eksistensi pada diri Tuhan adalah tunggal karena Dia tidak memiliki *genus* dan *spesies* sebagaimana wujud selain-Nya.<sup>72</sup> Tauhid tentu tidak lepas dari lafaz syahadat *l il ha illall llah*, bagi para sufi kata “*il h*” di situ berarti “hakikat” (realitas), sehingga “*l il ha illall llah*” bisa berarti “tidak ada realitas yang betul-betul sejati kecuali Allah”. Mulyadhi menyimpulkan bahwa bagi sufi dan filosof pemilik sejati wujud adalah Tuhan, realitas sejati yang *al-Haqq* menurut para sufi dan *wajib al-Wuj d* menurut para filosof, yang wujud-Nya senantiasa aktual.<sup>73</sup>

Menurut Mulyadhi, tauhid filosofis khususnya penafsiran ke-Esa-an Tuhan ala Mull Shadr dalam konsep *Wahdahtu al-Wuj d*<sup>74</sup> adalah paling cocok dijadikan basis integrasi ilmu, terutama bagi status ontologis. Menurut Mull Shadr segala wujud yang ada pada hakikatnya adalah sama dan dari sumber yang sama.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, h. 218-223. Lihat juga: M. Zuldin, *ibid.*, h. 96

<sup>72</sup> Mulyadhi, *Ibid.*, h. 33

<sup>73</sup> *Ibid.*, 34-35

<sup>74</sup> Pandangan Mull Shadr sendiri yang menetapkan akan keesaan *wuj d* dan keberagaman yang *mauj d*. Akan tetapi, pada hakikatnya, yang beranekaragaman itu adalah esa. Lihat: Syaifan Nur, *Filsafat Wujud, op.cit.*, h. 212

Perbedaannya hanya pada gradasi (*Tasykîk al-Wuj d*) yang disebabkan oleh perbedaan dalam esensinya. Sehingga, wujud apa pun yang diketahui manusia (spiritual maupun materiil) mempunyai status ontologis yang sama-sama kuat dan riil. Wujud menurut Mull Shadr tidak perlu pembuktian karena bersifat *badîhî*, yakni terbukti dengan sendirinya, sehingga tidak membutuhkan definisi apa pun.<sup>75</sup> Konsep kesatuan wujud ala Mull Shadr ini menurut Mulyadhi membuat segala tingkat wujud boleh menjadi objek yang valid bagi ilmu karena realitas ontologis mereka telah ditetapkan. Sehingga, wujud tersebut tidak bisa dipisahkan dengan kategori riil dan tidak riil, nyata atau ilusi.<sup>76</sup>

### C. Basis Integrasi Ilmu-Ilmu Agama dan Umum

Dikotomi yang terjadi antara disiplin ilmu umum dan agama menurut Mulyadhi masih bisa diatasi dengan cara menemukan basis yang sama bagi keduanya, yaitu baik ilmu agama maupun ilmu umum sama-sama mengkaji ayat (tanda) Allah, hanya saja yang pertama mengkaji ayat *qauliyyah* (*nash*, baik al-Qur'an maupun hadis) dan yang satunya lagi mengkaji ayat *kauniyyah* (alam). Dilihat dari kedudukan keduanya sebagai sama-sama mengkaji ayat-ayat Allah, maka keduanya memiliki hubungan yang sama dengan sumbernya, para ulama (ilmuwan) memandang alam sebagai kitab

---

<sup>75</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 35-37

<sup>76</sup> *Ibid.*, h. 37



besar dan al-Qur'an sebagai kitab kecil, sehingga masing-masing memiliki sakralitas.<sup>77</sup>

Walaupun *qauliyyah* dan *kauniyyah* adalah sama-sama ayat Allah, Mulyadhi tidak menafikan perbedaan karakter dari keduanya. Karena perbedaan tersebut, metode penyelidikan dan klasifikasi kedua ilmu tersebut juga berbeda. Dari sudut epistemologis, metode untuk memahami al-Qur'an disebut *bay nî*, yang menekankan otoritas *nash* dan dijustifikasi oleh naluri penarikan kesimpulan (*istidl l*). Ini bisa dilakukan secara langsung (tidak dinalarkan) dan tidak langsung (perlu dinalarkan). Dengan demikian, sumber pengetahuan *bay nî* adalah *nash*. Metode *bay nî* ini menempuh dua jalan, yaitu berpegang teguh pada radaksi lafal *nash* dengan menggunakan kaidah bahasa Arab sebagai alat analisisnya, dan menggunakan logika melalui empat tahap: (1) Berpegang pada tujuan pokok diturunkannya *nash*. Caranya dengan menggunakan induksi tematis, disini akal berperan besar. (2) Berpegang pada 'illat yang melekat pada *nash*. Cara yang kedua ini menimbulkan metode yang disebut *qiy s* dan *isti s n*. *Istih s n* adalah berpaling dari makna yang jelas ke makna samar karena adanya alasan yang kuat. (3) Berpegang pada kajian sekunder teks, yang mendukung terlaksananya tujuan pokok teks. Sarana yang digunakan untuk menemukan tujuan sekunder disebut *istidl l* (mencari dalil di luar *nash*), berbeda dengan *istinb th* (mencari dalil dari dalam *nash*). (4) Berpegang pada diamnya syariat, sehingga permasalahan ditetapkan melalui *istish b*, yakni berdasarkan keadaan yang berlaku sebelumnya selama tidak ada dalil yang menunjukkan

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, h. 44-48

perubahannya. Demikianlah keempat tahap tersebut, tetapi karena dari sudut filosofis *nash* memiliki makna batiniah, maka digunakan metode *ta'wîl* atau hermeneutik yang menurut sementara kelompok boleh dilakukan karena bahasa kitab suci bersifat simbolis. Jika terlihat ketidakcocokan pada kitab suci dengan kebenaran ilmiah dan filosofis, bagi Mulyadhi dapat di atasi dengan metode *ta'wîl*.<sup>78</sup>

#### D. Integrasi Objek-objek Ilmu

Objek-objek ilmu adalah semua hal (entitas) yang menjadi sasaran penelitian atau pengkajian seorang ilmuwan.<sup>79</sup> Bagi sains modern, hanya objek fisiklah yang dijadikannya sasaran penelitian dan bisa diteliti secara objektif, sedangkan objek nonfisik adalah sebaliknya dan dianggap tidak ilmiah. Berbeda dengan epistemologi Islam, yang objek penelitiannya bukan hanya yang fisik, sebagaimana empat hierarki wujud (*Martabat al-Mauj d t*) sebagai berikut: *Pertama*, Tuhan menjadi hirearki wujud puncak dari sebab keberadaan selain-Nya. Di sini, Tuhan dikatakan sebagai sebab, dan tentunya sebab lebih unggul dari akibat. Berbeda dengan akibat, sebab adalah berdiri sendiri dan oleh Suhrawardî disebut dengan istilah *al-Ghanî* (tidak butuh pada yang lain), sedangkan akibat disebut *al-Faqîr* (bergantung pada yang lain). Keberadaan Tuhan oleh para filosof dibuktikan secara demonstratif. Ibn Sîn , misalnya mengatakan, “karena alam pada dasarnya adalah potensi (*Mumkin al-*

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, h. 49-51. Sedangkan metode yang digunakan untuk memahami ayat Tuhan yang berupa alam semesta bisa beragam sesuai dengan jenis fenomena yang dikaji, dan akan dipaparkan pada sub bab Integrasi Metode Ilmiah

<sup>79</sup> Mulyadhi Kartanegara, “Epistemologi Qur’ani; Sebuah Pengantar”, dalam *Al-‘Alim; Al-Qur’an dan Terjemahannya; Edisi Ilmu Pengetahuan*, Rosihan Anwar (ed), (Bandung: Al-Mizan Publising House, cet. X. 2011), h. xlvi

*Wuj d*), dan sebagai potensi ia tidak bisa mengadakan dirinya sendiri, maka ketika alam mewujudkan seperti sekarang ini, mau tidak mau harus dicari agen yang bertanggung jawab atas keberadaannya itu.” Agen yang dimaksudkan adalah Tuhan, Sang Sebab Pertama. Karena telah dibuktikan keunggulan sebab dari akibat, maka status ontologis Tuhan lebih fundamental dan esensial daripada status ontologis alam.

*Kedua*, para malaikat menempati posisi kedua setelah Tuhan. Bagi para filosof Muslim, para malaikat mempunyai fungsi yang lebih daripada apa yang digambarkan oleh agama. Malaikat Jibril misalnya, diidentifikasi sebagai akal aktif yang dunia materiil tidak mewujudkan jika tidak diberinya “bentuk” (*sh rah*),<sup>80</sup> sekalipun ia telah memiliki unsur materiil, yaitu potensi murni. Jadi, akal aktif menjadi “sebab langsung” bagi terwujudnya dunia materiil, sementara Tuhan merupakan “sebab akhir” yang jauh daripadanya. Oleh karena ia sebagai sebab langsung bagi keberadaan materiil, maka akal aktif memiliki status ontologis yang lebih utama dan sah dijadikan objek kajian ilmiah yang cocok dengan karakteristiknya.

*Ketiga*, benda-benda langit atau angkasa.<sup>81</sup> Benda-benda langit ini dianggap berbeda kedudukannya dengan benda-benda bumi. Dan status ontologisnya lebih tinggi dan istimewa dibandingkan bumi. Baik al-F r bî, Ibn Sîn , maupun Ibn Rusyd meyakini adanya jiwa bintang atau planet sebagai benda angkasa yang berpengaruh

---

<sup>80</sup> Esensi suatu benda yang menyatu dengan materi pertama (*hay l* ) membentuk benda tertentu; ia sebenarnya merupakan prinsip yang menentukan materi pertama yang secara aktual menjadi benda semacam itu; tetapi tanpa materi dan bentuk, tidak akan ada benda konkrit sama sekali. Lihat: M. Sa'id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, ter: Machnun Husein dari buku *A Dictionari of Muslim Philosophy*, (Jakarta: Rajawali Pers, cet. I. 1991), h. 85-86

<sup>81</sup> Benda-benda langit ini, bagi al-F r bî adalah objek yang mengantarai antara objek metafisik dan fisik. Bahkan dalam kasus tertentu merupakan gabungan dari keduanya.

signifikan terhadap dunia di bawah bulan. Pandangan demikian tentu berbeda dengan kita pada abad ini, untuk itu Mulyadhi menjelaskan bahwa walaupun bumi tidak jauh berbeda derajat ontologisnya dengan planet lain, tetapi terdapat perbedaannya dengan bintang dan termasuk matahari. Bumi memantulkan cahaya matahari, sementara matahari memancarkan sendiri cahayanya, dan ia memberikan kehidupan atau energi pada benda di bumi seperti tumbuhan, hewan, dan manusia. Di sini, kelihatanlah dan bisa dimengerti mengapa status ontologis benda-benda langit dikatakan lebih fundamental daripada bumi.

*Keempat*, benda-benda bumi. Benda bumi yang di bagi kepada mineral, tumbuhan, dan hewan, menurut Mulyadhi tidak perlu berargumen karena status ontologisnya telah diakui secara universal, baik di kalangan pemikir Barat modern maupun dalam epistemologi Islam.<sup>82</sup> Tentang maksud integrasi objek-objek ilmu Mulyadhi mengatakan:

Adapun yang dimaksud dengan integrasi objek-objek ilmu ini adalah sebuah sistem terpadu objek-objek ilmu yang berkesinambungan, dari objek bersifat metafisik, imajinal, dan fisik yang disajikan secara utuh, bukan secara parsial, ketika objek-objek ilmu hanya dibatasi pada bagian-bagian tertentu saja, dengan mengabaikan objek-objek lainnya. Sesuai dengan doktrin *Wahdah al-Wuj d*, maka wujud-wujud yang mengisi rangkaian atau hierarki wujud ini merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisah-pisahkan atau diperlakukan secara pilih kasih, tanpa menodai keutuhan itu sendiri. Oleh karena itu, dalam sebuah sistem epistemologi yang holistik semua rangkaian wujud ini harus diperlakukan sama. Demikian juga status ontologis mereka harus dipandang sama-sama kuat dan riil.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 62-67

<sup>83</sup> *Ibid.*, h. 67

## E. Integrasi Bidang Ilmu: Metafisika

Integrasi bidang atau disiplin ilmu adalah konsekuensi logis dari integrasi objek-objek ilmu. Karena lingkup objek ilmu begitu luas dan beragam, maka bidang ilmu yang berpadanan dengannya juga demikian. Seperti terbentuknya tiga kelompok besar ilmu pengetahuan oleh Ibn Sîna dan al-Fârîbî,<sup>84</sup> yang secara organik terkait erat dengan tiga kelompok utama objek ilmu yaitu metafisika, fisika, dan matematika. Metafisika ini dibagi oleh Ibn Khaldûn menjadi lima bagian: *Pertama*, pengkajian wujud sebagai wujud (ontologis). Kajian ini disebut juga sebagai filsafat pertama (*al-falsafah al-awwal*), yang telah melahirkan dua aliran besar dalam filsafat Islam, yaitu eksistensialisme dan esensialisme.<sup>85</sup> Selain itu, juga melahirkan pemilahan wujud ke dalam tiga kategori, yaitu *wajib al-wujud*, *mumkin al-wujud*, dan *imtumani' al-wujud*.

*Kedua*, Mulyadhi mengatakan:

Yakni bidang yang mempelajari materi umum yang memengaruhi benda-benda materiil maupun spiritual seperti kuantitas, kesatuan, pluralitas, dan kemungkinan. Di sini sebenarnya kita berhubungan dengan konsep-konsep filosofis dan matematis, dan telah banyak dipergunakan oleh para filosof dalam debat mereka tentang esensi (kuantitas/*mahiyah*) dan eksistensi (wujud) dan, seperti telah disinggung, telah menimbulkan dua aliran besar filsafat, yaitu eksistensialisme dan esensialisme.<sup>86</sup>

*Ketiga*, mempelajari asal-usul benda-benda dan menentukan bahwa apakah mereka entitas spiritual atau sebaliknya. Ini merupakan kajian kosmologi filosofis

---

<sup>84</sup> Lihat halaman 28-29.

<sup>85</sup> Tokoh terkemuka eksistensialisme adalah Ibn Sîn dan Mulla Shadrâ, sedangkan esensialisme adalah Syaikh al-Isyraq, Suhrawardî al-Maqtûl dan pengikutnya seperti Sahrazîrî, Quthb al-Dîn al-Syîrîzî, dan Mîr Dâmâd. Menurut eksistensialisme, wujud merupakan realitas sejati, sedangkan esensi (*mahiyah*) hanya konsep mental yang tiada padanannya dalam realitas eksternal (*al-âsyâq*). Wujud atau eksistensi adalah yang lebih fundamental (*ash-shay' al-wajib*). Sedangkan bagi esensialisme adalah sebaliknya dan disebut *ash-shay' al-mahiyah*. *Ibid.*, h. 75-76

<sup>86</sup> *Ibid.*, h. 77-78

Islam dengan persoalan utamanya adalah bagaimana makhluk spiritual seperti akal, malaikat, dan jiwa muncul atau berhubungan dengan Tuhan Yang Esa. Pembahasan ini pada gilirannya menghasilkan cabang metafisika yang berbicara tentang malaikat (*angelologi*) pada khususnya, dan teori emanasi pada umumnya oleh filosof Muslim seperti al-Fârîdî, Ibn Sînâ dan Suhrawardî.<sup>87</sup>

*Keempat*, mempelajari bagaimana benda-benda yang ada muncul dari entitas-entitas spiritual dan mempelajari susunan mereka. Kajian ini berbeda dengan para fisikawan dan astronom modern, yang seakan-akan ingin mengatakan alam semesta lahir dari dirinya sendiri, Mulyadhi mengatakan:

Pandangan para filosof Muslim tentang asal-usul ruhani alam semesta, sekalipun perlu diperbaiki atau direvisi sesuai dengan perkembangan ilmu astrofisika modern, tetapi memiliki keunggulan atas pandangan Barat modern karena dengan itu mereka mampu menjelaskan secara filosofis pertanyaan dari mana alam semesta ini berasal, dan tidak dibiarkan begitu saja sebagaimana dalam fisika modern.<sup>88</sup>

*Kelima*, mempelajari keadaan jiwa setelah berpisah dari badan, dan kembalinya ia ke asalnya. Kajian ini melahirkan teori-teori tentang jiwa dari filosof Muslim, seperti al-Fârîdî, Ibn Sînâ, al-‘Âmirî, Ibn Bâjjah, Ibn Rusyd (w.1198), Rûmî,<sup>89</sup> Mullâ Shadrâ, dan Iqbâl. Umumnya mereka tersebut memahami jiwa sebagai substansi immateriil, namun pada masa modern, apalagi setelah psikologi terpisah dari filsafat, dianggap tidak ilmiah. Menurut Mulyadhi, ini bagian yang tidak

---

<sup>87</sup> Mulyadhi memaparkan panjang lebar tentang ini, lihat: *Ibid.*, h. 78-80

<sup>88</sup> *Ibid.*, h. 82

<sup>89</sup> Mengenai pandangan Rûmî tentang ini, lihat juga: Mulyadhi Kartanegara, *Jalal al-Dîn Rûmî; Guru Sufi Penyair Agung*, terj: Ilham B. Saenong dari buku *The Mystical Reflections of Jalal al-Dîn Rûmî*, (Jakarta Selatan: Teraju, cet. I. 2004), h. 87

terpisahkan dari upaya menemukan integrasi ilmu, khususnya dari segi bidang-bidang ilmu.<sup>90</sup>

Selain itu, topik metafisika yang juga mendapat perhatian intens oleh para filosof Muslim adalah alam imajinal (*mits l*), yang berada diantara alam materiil dan spiritual. Alam ini adalah tempat bertemunya bentuk fisik dengan bentuk ruhani. Di sini, entitas ruhani dimaterikan, sehingga bisa mengambil bentuk fisik seperti penampakan Jibril pada Nabi Muhammad Saw, sedangkan entitas fisik dimurnikan atau dispiritualkan. Di alam ini tidak diperkenankan masuknya unsur materi kecuali dalam bentuk *image* (citra) fisik, bukan fisikalitas itu sendiri.<sup>91</sup>

#### **F. Integrasi Bidang Ilmu: Matematika dan Fisika**

Matematika merupakan disiplin ilmu yang penting dalam kajian ilmiah Muslim. Menurut al-Kindî misalnya, matematika harus dikuasai jika hendak mempelajari filsafat,<sup>92</sup> karena matematika adalah semacam ilmu alat untuk memahami filsafat. Selain itu, filsafat juga banyak berkaitan dengan ide abstrak, bahkan terkadang ide abstrak tersebut tidak berhubungan dengan dunia fisik. Mempelajari ide atau konsep matematika yang tentunya diabstrak dari benda konkret bisa dikatakan mempelajari ide abstrak tingkat pertama, sedangkan ide-ide filosofis atau metafisik adalah tingkat tinggi. Disamping itu, matematika juga berperan dalam metode ilmiah. Bersama

---

<sup>90</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, op.cit.*, h. 82-85

<sup>91</sup> *Ibid.*, h. 85

<sup>92</sup> Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Sains dan Matematika dalam Islam*, Agus Darmaji (ed), (Jakarta: Ushul Press, cet. I. 2009), h. 44-45

dengan metode observasi, matematika biasa digunakan untuk bidang fisika tertentu seperti optik atau astro-fisik.<sup>93</sup>

Matematika yang merupakan bidang kedua setelah metafisika di bagi oleh Ibn Khald n menjadi empat subdivisi: (1) *geometri*, mempelajari kuantitas (pengukuran-pengukuran) secara umum, yang bisa bersifat terputus (*discontinous*) karena terdiri dari angka-angka, juga bisa berkesinambungan seperti figur-figur geometris. Mereka bisa bersifat satu dimensi seperti garis, atau tiga dimensi seperti benda-benda padat matematis (*mathematical solid*). Pengukuran-pengukuran dan sifat-sifat yang mereka miliki, baik oleh mereka sendiri atau dalam bentuk gabungan dengan yang lain inilah yang dipelajari geometri. (2) *aritmatika*, mempelajari sifat-sifat esensial dan aksidental dari jumlah yang terputus yang disebut bilangan (*number*). (3) *musik*, mempelajari proporsi suara dan bentuk-bentuk (modusnya), dan pengukuran numerik mereka. Hasilnya adalah pengetahuan tentang melodi-melodi musik. (4) *astronomi*, cabang matematika yang menetapkan bentuk bola-bola langit, menentukan posisi dan jumlah dari setiap planet dan bintang tetap. Memungkinkan untuk mempelajari hal-hal tersebut dari gerak-gerak samawi yang bisa dilihat dari benda-benda langit sferik, presisi mereka, dan resesinya.<sup>94</sup>

Lebih dari itu, cabang matematika tersebut di atas memiliki subdivisinya masing-masing. Adapun subdivisi ilmu-ilmu geometris adalah: (1) Studi geometri

---

<sup>93</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, op.cit.*, h. 87

<sup>94</sup> Mulyadhi menyampaikan bahwa pembagaan ilmu matematika di atas berdasarkan klasifikasi Ibn Khald n. Berkemungkinan ada istilah yang kadaluasa dilihat dari perkembangan matematika modern, seperti definisi geometri dalam kamus *Webster*, “cabang matematika yang mempelajari titik-titik, garis, bidang-bidang datar, dan lain-lain, dan menguji sifat-sifatnya, ukuran dan hubungan-hubungan timbal balik pada ruang.”



tentang tiga-figur sferik (trigonometri sferik) dan seksi-seksi konik (kerucut), (2) Surveying, dan (3) Optik.<sup>95</sup> Adapun subdivisi dari aritmatika adalah: (1) Seni berhitung (*his b*), (2) Aljabar, (3) Aritmatika bisnis, dan (4) *Far 'id* (hukum waris). Adapun musik tidak ada subdivisinya, sedangkan astronomi hanya mempunyai satu subdivisi, yaitu daftar-daftar astronomis. Ini semua didasarkan pada kalkulasi sesuai dengan kaidah-kaidah aritmatika. Inilah devisi dan subdivisi ilmu-ilmu matematika menurut Ibn Khald n. Walaupun Mulyadhi mengetahui bahwa matematika zaman ini telah jauh berkembang dibandingkan pada masa Ibn Khald n, ia merasa perlu mendiskusikan cabang-cabang matematika agar terlihat posisi mereka dalam keseluruhan bidang ilmu yang dipelajari sarjana-sarjana Muslim secara holistik, dan bagaimanakah hubungan masing-masing bidang itu terhadap yang lainnya sehingga tidak dikaji secara terpisah dan terisolasi.<sup>96</sup>

Selanjutnya bidang ketiga ilmu-ilmu rasional, yaitu fisika. Ilmu ini menyelidiki benda-benda fisik dari sudut gerak dan diam. Kajian para sarjana Muslim tentangnya, misalnya, bidang mineral oleh al-Bîr nî dalam karyanya *al-Jaw hir* (batu-batu permata), bidang mineral dan tumbuhan di antaranya adalah Ibn Sîn dalam bukunya *al-Qan n fi al-Thibb*, khususnya pada bagian farmakologi. Adapun yang lebih komprehensif mengkaji tumbuhan, baik dari sudut habitat, manfaat medis, dan nutrisi adalah *al-J mi' li Mufrad t al-'Adwiyyah wa al-Aghdziyyah* karangan Ibn Baithar.

---

<sup>95</sup> Kajian optik ini telah dilakukan dengan intensif oleh sarjana Muslim, terutama Ibn Haitsam yang kitab *al-Man zhir*-nya telah mempengaruhi banyak sarjana termasuk Bacon, Vitello, dan Keppler. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, op.cit.*, h. 89

<sup>96</sup> *Ibid.*, h. 86-91

Demikian juga bidang zoologi dalam buku *al-Hayawân* karya al-Jahizh dan *Hayât al-Hayawân* karya al-Dimiri. Selain dikaji dari sudut biologis dan anatomisnya, hewan juga dikaji untuk dijadikan sebagai cermin perilaku manusia. Buku *Kalîlah wa Dimnah* adalah karya yang mengajari akhlak manusia melalui cerita-cerita hewan (fabel). Farid al-Dîn 'Aththar (sufi abad ke-13) memanfaatkan penelitiannya tentang karakter burung-burung untuk menggambarkan karakter manusia dalam bukunya *Manthiq al-Thair*. Adapun karya medis yang terkenal diseluruh dunia antara lain adalah *al-Hawî* karya Abû Bakr al-Râzî (w. 935 H) dan *al-Qânûn fî al-Thibb* karya Ibn Sînâ. Buku *al-Hawî* yang begitu terperinci membahas penyakit fisik, bukanlah berdasarkan teoritis belaka, melainkan praktek selama lima belas tahun. Al-Râzî juga telah membedakan dengan akurat antara *campak* dan *cacar*. Meskipun begitu, karya Ibn Sînâ lebih terkenal, karena ia memaparkan tentang farmakologi, anatomi, dan lain-lain, bukan hanya penyakit dan pengobatannya. Di Andalusia ada Abu Zahrawî, seorang ahli bedah Muslim yang membuat ratusan alat bedah yang menurut ukuran zamannya sudah canggih.<sup>97</sup>

Selain mempelajari unsur dasar, mineral, tumbuhan, hewan, dan manusia, fisika juga mempelajari mata air, gempa bumi (geologi), awan, gas, halilintar, kilat, badai yang ada di udara (meteorologi), dan lain-lain. Sebagai tambahan, fisika juga mempelajari asal-usul gerak pada tubuh, yaitu jiwa dalam bentuk yang berbeda, baik yang ada pada tumbuhan, hewan, dan manusia, dan ini dibahas dalam disiplin ilmu psikologi (*al-Nafs*). Kajian psikologi telah mencapai tingkat yang cukup canggih,

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, h. 91-93

hampir semua filosof dari al-Kindî, al-Fârîdî, Ibn Miskawaih, Ibn Sîn , dan Ibn Rusyd telah membahasnya dalam karya-karya mereka. Namun dalam kajian filsafat Islam, psikologi dikaji dalam konteks yang lebih luas dibandingkan psikologi modern. Misalnya Ibn Sîn , ia mengaitkan jiwa manusia pada ilmu metafisika, bukan hanya dalam konteks fisika, karena menurutnya jiwa manusia pada dirinya bersifat immateriil. Karena karirnya di dunialah membuat ia (jiwa) juga dibahas dalam kelompok ilmu-ilmu fisika. Seperti kondisi fisik, jiwa juga mengalami sakit dan sehat. Al-Râzî secara khusus menulis buku berjudul *al-Thibb al-Ruhânî*, di dalamnya memaparkan berbagai penyakit mental, penyebabnya, dan cara mengobatinya. Karya lain yang terkait kesehatan mental adalah buku-buku akhlak, karena bagi para pemikir Muslim akhlak adalah sebagai pengobatan atau kedokteran rohani.<sup>98</sup> Miskawaih dalam bukunya *Tahdzîb al-Akhlaq* mengatakan etika adalah pemelihara kesehatan mental apabila dalam keadaan sehat dan memulihkan kesehatannya apabila sakit, setelah itu secara khusus ia mendiskusikan kiat-kiat untuk memelihara kesehatan jiwa dan mengobatinya apabila sakit.<sup>99</sup>

Selain ilmu kedokteran, oleh Ibn Khaldûn, ilmu pertanian juga termasuk sebagai cabang ilmu fisika, yang menurutnya berkenaan dengan kajian tentang pengolahan dan penanaman tanaman melalui irigasi, pemeliharaannya yang baik, pengembangan kualitas tanah, peranan musim bagi tujuan pertanian, dan

---

<sup>98</sup> Berbeda dengan masa sekarang, orang lebih banyak datang ke dokter medis untuk memeriksa kesehatan tubuhnya dibandingkan yang datang kepada ahli etika (ulama) untuk mengkonsultasikan kesehatan mentalnya, lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, *op.cit.*, h. 49-50

<sup>99</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 93-94

pemeliharaan dengan cara yang akan menguntungkan serta membantu mereka untuk tumbuh. Jadi, sudah lengkaplah pemberian Ibn Khaldun tentang bidang-bidang ilmu yang merentang dari ilmu metafisika, matematika, dan fisika.<sup>100</sup> Walaupun demikian, Ibn Khaldun juga memaparkan cabang ilmu rasional, antara lain adalah logika dan ilmu-ilmu filsafat praktis: etika, ekonomi, dan politik. Logika adalah ilmu kaidah yang memungkinkan seseorang untuk membedakan antara yang salah dan yang benar. Ketika logika diperdebatkan, apakah ia termasuk bidang filsafat atau sebagai alat, Mulyadhi cenderung untuk mengatakan logika sebagai alat. Logika dapat dibagi dalam dua bagian: *pertama*, menyangkut kajian tentang *kategori* yang merupakan *genera* tertinggi yang dapat diabstrak pikiran manusia dari benda-benda indrawi; proposisi-proposisi aperseptif (hermeneutik) dan *silogisme* serta bentuk di mana ia dihasilkan secara umum. *Kedua*, berkenaan dengan metode-metode logis.<sup>101</sup>

Sejauh ini, yang dipaparkan adalah ilmu bersifat teoritis, sementara para filosof Muslim mendiskusikan juga ilmu praktis dengan intensif, seperti etika, ekonomi (manajemen rumah tangga), dan politik.<sup>102</sup> Selain itu, ada juga cabang-cabang ilmu teoritis yang posisi ilmiahnya masih diperdebatkan yaitu: (1) ilmu sihir atau azimat, (2) mata jahat atau hipnotis, (3) studi yang berkaitan dengan rahasia huruf (*simiya*), (4) alkemi, dan (5) astrologi.<sup>103</sup> Adapun studi sejarah termasuk pada subdivisi ilmu politik, sedangkan sosiologi atau ilmu budaya (*'ulm al-'umrān*) sebagaimana yang

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, h. 94-95

<sup>101</sup> Lihat halaman 52-53

<sup>102</sup> Namun, penjelasan tentang ilmu praktis tidak akan dijelaskan di sini, karena akan dijelaskan nanti pada sub tema mengenai integrasi ilmu teoritis dan praktis

<sup>103</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 95-98

dikembangkan oleh Ibn Khaldun masuk ke dalam kategori ilmu sejarah yang berusaha mengungkap daya-daya atau hukum-hukum yang bekerja di balik peristiwa sejarah yang konkret. Inilah akhir dari penjabaran tentang integrasi bidang-bidang ilmiah dalam tradisi filsafat Islam.<sup>104</sup>

### **G. Integrasi Sumber Ilmu**

Sumber ilmu adalah alat-alat yang membuat manusia bisa mendapatkan informasi tentang objek-objek ilmu yang berbeda sifatnya.<sup>105</sup> Dalam epistemologi Islam, ilmuwan-ilmuwan Muslim mengakui tiga macam alat ilmu yang mampu menguak segala jenis objek ilmu, baik yang bersifat fisik maupun nonfisik, yaitu indra, akal, dan hati (intuisi). Berbeda dengan neurologi modern, menurut para filosof Muslim, indra merupakan kecakapan (daya) jiwa, yang dimiliki setiap hewan (termasuk manusia), dan bukan sekadar kecakapan fisik seperti dibayangkan ilmuwan modern. Jadi, bersama dengan gerak (*harakah*), indra (sensasi) merupakan kecakapan jiwa manusia.<sup>106</sup>

Setelah menguraikan fungsi dan kelebihan masing-masing indra seperti penglihatan, pendengaran, penciuman, perasa, dan peraba, Mulyadhi mengatakan bahwa selain memiliki unsur kognitif, (sebagai sumber ilmu) indra juga memiliki fungsi lain yang barangkali lebih vital daripada fungsi kognitif, yaitu sebagai instrumen kelangsungan hidup (*survival*). Dalam upaya untuk bertahan hidup,

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, h. 99

<sup>105</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Epistemologi Qur'ani*, *op.cit.*, h. xlix-lii

<sup>106</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 100-102

manusia melakukan dua hal: mendapatkan sesuatu atau menghindarkannya, dan untuk melakukan dua hal tersebut indra sangat berperan penting. Oleh karena itu, indra bukan hanya menjadi sumber pengetahuan bagi manusia, sekaligus juga alat efektif untuk membantu manusia untuk bertahan hidup.<sup>107</sup>

Sebagai sumber ilmu, indra manusia mampu menggali beragam informasi. Meskipun begitu, ia memiliki kelemahan, misalnya mata, ia hanya bisa menangkap dan kemudian menterjemahkan gelombang cahaya dalam frekuensi 400 - 700 nanometer, tidak lebih dari itu. Sehingga sinar kosmik, sinar x, sinar gamma, inframerah, dan ultraviolet luput darinya. Demikian juga indra lainnya, juga memiliki keterbatasannya masing-masing. Keterbatasannya yang paling nyata adalah tidak bisa mencerap entitas-entitas nonfisik. Untuk itu, dibutuhkan alat lain agar gambaran suatu realitas menjadi utuh dan integral,<sup>108</sup> antara lain sumber ilmu kedua, yaitu akal. Menurut para filosof Muslim, akal merupakan kecakapan jiwa/mental yang khas baginya.<sup>109</sup> Kekuatan khas akal yang tidak berhubungan atau berdasar pada pengindraan adalah kemampuannya mengabstrak dari konsep universal yang sudah diabstrak dari benda konkret sehingga ia mampu berpikir sesuatu yang tidak bersangkutan dengan benda fisik. Misalnya, memahami perasaan sedih, gembira, kecewa, dan sebagainya. Selain itu, ia juga mampu mengkomunikasikan pikiran,

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, h. 102-105

<sup>108</sup> *ibid.*, h. 105-106

<sup>109</sup> Selain itu, dalam epistemologi Islam, ada kecakapan mental lain yang cukup efektif untuk membantu fungsi esensial akal, yaitu: 1. Indra bersama (*al-hiss al-musyarak*), 2. Khayal atau daya imajinasi retentif, 3. Daya estimasi (*wahm*), 4. Imajinasi (*mutakhayyilah* atau *compositive imaginative faculty*), dan 5. Memori (*h fihazah*). Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, *op.cit.*, h. 21-24

perasaan, gagasan, dan lain-lain melalui simbol-simbol (bahasa) ciptaannya. Ketika kemampuan akal bisa mengabstrak dan mengenali esensi dari apa yang ditemuinya di alam ini, tentu saja indra sangat membantu akal dengan cara mengajukan pertanyaan berdasarkan kategori-kategori mental yang dimilikinya seperti kategori ruang, waktu, substansi, kuantitas, kualitas, dan kausalitas sehingga muncullah pertanyaan apa, di mana, mengapa, siapa, beberapa, yang mana, dan lain-lain.<sup>110</sup> Dengan demikian, akal mampu memahami konsep yang diabstrak dari benda fisik seperti matematik, juga yang diabstrak dari yang telah abstrak yaitu metafisik. Jadi, keberadaan objek *ma'q lât* seperti malaikat dan Tuhan dapat ditangkap oleh akal melalui penalaran rasional yang disebut silogisme, khususnya silogisme yang menggunakan dalil-dalil *burh nî* (demonstratif).<sup>111</sup>

Walaupun demikian, akal juga memiliki keterbatasan fundamental. Ibn Khald n mengatakan, “sebagai timbangan emas dan perak, akal adalah sempurna; tapi masalahnya bisakah timbangan emas dipakai untuk menimbang gunung?” Jadi, pada sektor tertentu akal menjadi bungkam, sehingga, seperti Ibn Sîn dan Mull Shadr , walaupun akal dijadikannya sebagai alat primer dalam penelitian ilmiah filosofis, mereka masih mengakui adanya daya lain dimiliki manusia selain akal dan indra, yaitu hati (intuisi)<sup>112</sup> yang terkadang bisa melakukan apa yang tidak bisa dilakukan akal. Bagi Bergson dan R mî, ketidakmampuan akal menembus realitas

---

<sup>110</sup> Jauh sebelum Kant, para filosof Muslim telah mendiskusikan kategori-kategori ini. Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, op.cit.*, h. 107

<sup>111</sup> *Ibid.*, h. 108-110

<sup>112</sup> Ibn Sîn menyebutnya *al-Hads al-Qudsî* (intuisi suci) dan terkadang ia menyebutnya *al-'Aql al-Qudsî* (akal suci).

karena ketergantungannya pada kata-kata (simbol).<sup>113</sup> Pengenalan rasional terhadap sebuah objek diperoleh melalui “representasi” yang kadang benar (kalau berkorelasi positif), kadang keliru (kalau berkorelasi negatif). Modus pengetahuan seperti itu tidak bisa membawa pada kepastian. Para filosof Isyraqî menyebut jenis pengetahuan rasional sebagai ilmu *hush lî (acquired knowledge)*. Berbeda dengan pengetahuan rasional, pengetahuan intuitif disebut *hudh rî* karena objek yang diamatinya hadir dalam jiwa si pengamat, sehingga ia menjadi identik dengannya, yaitu seseorang mengetahui secara langsung dan akrab dengan objek tanpa melalui konsep-konsep atau representasi apa pun. Ada pun akal yang bekerja melalui kategori-kategori mental yang subjektif, ia hanya mengetahui secara global dan tidak langsung. Dengan demikian, intuisi bisa melengkapi pengetahuan rasional dan indrawi sebagai suatu kesatuan sumber ilmu yang manusia miliki, dan banyak memberi tambahan informasi yang lebih akrab dan partikular tentang sebuah objek dengan cara yang berbeda dengan akal dan indrawi. Adapun contoh keunggulan intuisi atas akal seperti kitab *Matsnawi* oleh Jalal al-Dîn Rûmî (w. 1273) yang memuat 36.000 bait sebagai hasil pengalaman mistik setelah melakukan ritual sufistik hingga mencapai ekstase. Contoh lain adalah karya Ibn ‘Arabî berjudul *Risalah al-Anwâr fî Ma‘yân al-Shahib al-Khalwâ min al-Asrâr*. Melalui zikirnya Ibn ‘Arabî memasuki dunia mineral dan tumbuhan hingga diperkenalkan dengan segala manfaatnya, baik bersifat medis maupun nutritif. Selain itu, ia juga melihat surga, ‘Arasy dan dunia gaib lainnya yang

---

<sup>113</sup> Kata-kata menurut Rûmî tidak sama dengan realitas, ia bertanya, “bisakah anda memetik setangkai mawar dari M.A.W.A.R.?”. Lihat juga: Mulyadhi Kartanegara, *Jalal al-Dîn Rûmî, op.cit.*, h. 75



akal bungkam mengenai hal itu. Sekitar 23 dunia disingkapkan kepadanya yang bisa dilihat pada karyanya tersebut.<sup>114</sup>

Meskipun tinggi pengalaman sufi, itu baru awal dari pengalaman spiritual para nabi. Baik al-F r bî maupun Ibn Sîn mengakui tingkatan kenabian yang dialami manusia. Ada kenabian tingkat yang lebih rendah (*lesser prophethood*), seperti yang mungkin dialami oleh para wali/sufi, tetapi ada juga tingkat kenabian yang lebih tinggi, seperti dialami oleh para nabi. Wahyu atau kenabian adalah puncak pengalaman spiritual yang dicapai oleh para nabi, termasuk Nabi Muhammad Saw. Dengan demikian, Al-Quran sebagai sesuatu yang diterima dalam peristiwa kenabian merupakan puncak pengalaman intuitif manusia yang tertinggi. Oleh karena itu, dipandang sebagai salah satu sumber ilmu yang paling otoritatif, khususnya bagi ilmu *naqliyyah*, apalagi yang menyangkut masalah akhirat dan setelah perceraian jiwa dan jasad. Bagi al-‘Âmîrî dan Ibn Sîn, wahyulah paling otoritatif untuk itu, sedangkan akal hanya mampu membuktikan kekekalan dan kemampuan jiwa untuk bisa *survival* setelah perceraian jiwa dengan jasad.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa untuk mengkaji berbagai objek ilmu baik yang fisik maupun nonfisik, filosof Muslim mengakui empat sumber ilmu yang terpadu dan saling melengkapi, yaitu indra, akal, hati, dan kitab suci (al-Qur’an). Keempat sumber ilmu ini membentuk satu kesatuan sumber ilmu yang diakui manfaat dan keabsahannya yang tidak bisa dipisahkan.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, op.cit.*, h. 110-113

<sup>115</sup> *Ibid.*, h. 114-115

## H. Integrasi Pengalaman Manusia

Menurut empirisme, dan kemudian diikuti pula oleh positivisme yang pada gilirannya menjadi basis sains modern, hanya pengalaman indrawi yang bisa diverifikasi secara ilmiah, yaitu benar atau tidaknya secara objektif. Sedangkan pengalaman intelektual dan religius disingkirkan karena dianggap bersifat pribadi (subjektif) dan tidak bisa dibuktikan. Menurut Mulyadhi, pengalaman indrawi, intelektual, dan spiritual (religius atau mistik) mempunyai sisi objektif dan subjektif. Jadi, tidak bisa dikatakan pengalaman indrawi tidak subjektif. Analoginya adalah sekelompok penonton pertandingan sepak bola (peristiwa objektif), tetapi mereka mempunyai kesan berbeda (subjektif). Dengan demikian, pengamatan indrawi tidak melepaskan dari unsur subjektifitas. Dunia yang dialami memang bersifat objektif, tetapi dunia objektif tersebut dialami oleh manusianya secara subjektif.<sup>116</sup>

Sedangkan pengalaman non-indrawi contohnya adalah mimpi, yang menurut Mulyadhi sah untuk dijadikan sumber ilmu, karena sekalipun ia bersifat subjektif, tetapi dunia mimpi itu sendiri ada secara objektif seperti halnya dunia fisik karena dialami secara sama (*uniform*) oleh setiap pemimpi. Hanya saja, mimpi perlu ditangani secara tersendiri untuk memanfaatkannya sebagai sumber ilmu. Dalam klasifikasi ilmu Islam seperti yang digambarkan Ibn Khald n, *ta'bîr al-Ru'yah* (tafsir mimpi) termasuk dalam ilmu *naqliyyah*. Adapun peran mimpi sebagai sumber ilmu

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, h. 116-118

dapat disimpulkan dari sabda Nabi bahwa “mimpi adalah seperempat puluh dari pewahyuan”. Artinya, kadang-kadang wahyu diturunkan dalam bentuk mimpi.<sup>117</sup>

Selanjutnya tentang pengalaman intelektual yang juga merupakan salah satu pengalaman non-indrawi manusia. Menurut kaum empiris, nalar (akal) tidak valid sebagai sumber ilmu karena sifatnya *apriori*, sedangkan indrawi adalah *aposteriori*, yakni berdasarkan pengalaman langsung. Sebagai pengetahuan apriori, pengenalan akal bersifat *general*, bukan partikular, sedangkan wujud nyata selalu bersifat partikular. Oleh karena itu akal tidak mengenali secara langsung objek yang ditelitinya sebagaimana indra. Jadi, akal tidak bisa dipakai sebagai sumber ilmu, dan pengalaman intelektual tidak bisa dijadikan pegangan karena tidak bersifat empiris sebagaimana indrawi.<sup>118</sup>

Bagi Mulyadhi, jika pengalaman indrawi bisa menyuplai semua informasi ilmiah, maka di kalangan hewan juga akan muncul ilmu pengetahuan. Dengan tidak menafikan bahwa akal adalah subjektif, tetapi sebagaimana mimpi akal juga memiliki basis objektifnya. Jika konsep rasional sedemikian subjektifnya, tidak mungkin ia bisa berbagi dengan orang lain. Empirisme terlupa bahwa pada akal terdapat kategori-kategori seragam, misalnya konsep ruang, waktu, kausalitas, sehingga ketika seseorang berbicara tentang konsep tersebut, kita bisa mudah memahaminya berdasarkan pengalaman intelektual kita. Seperti pengalaman indrawi, pengalaman intelektual juga bersifat universal karena segala keistimewaan akal bukan hanya

---

<sup>117</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, op.cit.*, h. 118-121

<sup>118</sup> *Ibid.*, h. 122

dimiliki satu orang saja, melainkan semua orang waras dan dewasa. Oleh karena itu ia bersifat intersubjektif sebagaimana pengalaman indra. Hanya saja, jangkauan akal lebih luas dan lebih abstrak.<sup>119</sup>

Selain itu, terdapat juga pengalaman yang lebih dekat dengan mimpi, seperti pengalaman mistik kalangan sufi. Sebagaimana mimpi, pengalaman mistik ini walaupun subjektif, ia memiliki dunianya sendiri yang objektif. William James dalam studinya tentang berbagai pengalaman religius para wali dari berbagai tradisi kepercayaan mengatakan bahwa pengalaman religius yang dipelajarinya dari berbagai tokoh agama, dapat ditemukan apa yang disebutnya *the onderliness* dan *uniformity*, yang tidak mungkin terjadi kecuali bahwa dunia yang mereka alami mistik/gaib adalah riil dan objektif, karena *the onderliness* dan *uniformity* tidak mungkin hasil konspirasi para wali tersebut untuk sepakat berbohong, karena keterpisahan mereka yang jauh baik dari segi ruang, waktu, dan tradisi. Juga, yang termasuk pengalaman mistik adalah seperti peristiwa “*Nuz l al-Qur’ n*” atau pewahyuan pada umumnya, tetapi ini merupakan pengalaman mistik pada tingkat yang tertinggi.<sup>120</sup>

## **I. Integrasi Metode Ilmiah**

Pada sub bab ini dipaparkan bagaimana cara menggunakan alat-alat untuk mendapatkan ilmu (indra, akal, dan hati) didayagunakan secara benar menurut

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, h. 122-124

<sup>120</sup> *Ibid.*, h. 116-131

objeknya masing-masing. Juga metode yang digunakan dalam memahami al-Quran. Sehingga pengetahuan yang didapatkan adalah “ilmiah”, khususnya ilmiah menurut para ilmuwan Muslim. Untuk objek fisik, tidak cukup hanya diamati sebagaimana yang dilakukan sehari-hari. Disamping indrawi memiliki kelebihan yang sama-sama tidak kita nafikan, ia juga memiliki kelemahan. Agar pengamatan indrawi lebih objektif, maka muncul metode observasi indrawi untuk menyempurnakannya, langkahnya menurut Mulyadhi adalah melakukan pengukuran, menggunakan alat bantu, dan eksperimen. Namun, sistem pandangan keilmuan yang integral tidak hanya menuntut objek fisik, tetapi juga nonfisik dengan dua cara, yaitu secara intelektual melalui penyelidikan akal dan intuitif melalui pengalaman mistik atau “pengamatan” hati (intuisi). *Pertama*, penyelidikan akal melalui metode-metode logis yang terdiri dari *burh nî* (demonstratif), yaitu mengkaji silogisme yang menghasilkan pengetahuan pasti; *jadali* (dialektik), yaitu semacam penalaran analogis (silogisme) yang menunjukkan bagaimana mematahkan atau membungkam lawan bicara; *mug lithî* (s sofistik), yaitu silogisme yang mengajarkan lawan dari kebenaran atau mengaburkan kebenaran sehingga bisa membingungkan musuhnya; *khith bi* (retorik), yang mengajarkan bagaimana mempengaruhi massa sehingga membuat mereka tersugesti untuk melakukan suatu anjuran; *syi’rî* (puitis), yaitu semacam silogisme yang mengajarkan kiasan atau perumpamaan untuk mendorong atau menghindarkan seseorang untuk melakukan sesuatu. Di antara bermacam metode logika tersebut, metode demonstratiflah yang digunakan dalam dunia ilmiah.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, h. 138

Silogisme-silogisme di atas merupakan cara mengambil kesimpulan yang belum diketahui dari premis yang telah diketahui. Contohnya, *setiap Mukmin tidak korupsi, Nazaruddin melakukan korupsi, maka Nazaruddin bukan Mukmin*. Kalimat pertama disebut premis mayor dan yang kedua disebut premis minor, sedangkan kalimat terakhir adalah kesimpulan. Adapun kedua premis di atas dihubungkan oleh terma “korupsi” yang disebut sebagai *middle term (al-hadd al-awsath)*. *Middle term* mesti ada untuk memenuhi syarat tertentu agar kesimpulan dapat ditarik dengan sempurna. Selain itu, kebenaran dan kualitas premis sangat penting untuk menunjukkan peringkat silogismenya. Premis yang diambil dari kebenaran primer dan langsung akan membawa pada kesimpulan yang benar dan pasti. Jika tidak, maka silogismenya turun dari demonstratif menjadi dialektik. Dan, jika premisnya kebenaran semu, yang dicapai adalah peringkat silogisme sofistik, hingga seterusnya ke tingkat retorik dan puitis.<sup>122</sup> Filosof Muslim menunjukkan contoh-contoh yang keliru agar seseorang tidak terkena kekeliruan logis dalam mengambil kesimpulan. Sehingga pemahaman akal terhadap objek *ma'qulat* tidak keliru,<sup>123</sup> sebagaimana objek fisik dapat ditangkap oleh indra zahir manusia.

Metode lain yang bersifat non-indrawi dan supra-rasional adalah *'irfânî*. Metode ini menurut tokohnya seperti Suhrawardî, Ibn 'Arabî, dan Mull Shadr mampu menangkap *makna* dari suatu objek secara keseluruhan. Tidak seperti akal yang hanya menangkap bentuk eksternal/artifisial dari suatu objek abstrak yang

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, h. 139-140

<sup>123</sup> *Ibid.*, h. 140-141

mereka sebut dengan *sh rah* atau *shuwar*.<sup>124</sup> Metode '*irf nî* tidak tidak didasarkan pada pengamatan indrawi atau intelektual (akal), tetapi lebih pada pengamat intuisi. Pengamatan intuitif adalah pengenalan langsung (tanpa mediasi), baik yang berupa konsep ataupun representasi.<sup>125</sup> Sehingga dikatakan, terjadinya “identik” antara si mengetahui dengan yang diketahui. Dengan kata lain, objek yang diteliti hadir dalam jiwa seseorang (*hudhurî*), atau disebut juga '*ilm hudhurî*, lawan dari '*ilm hush lî* atau ilmu perolehan. Kualitas '*ilm hudhurî* ini bergantung pada tingkat kesempurnaan seseorang. Semakin bersih zahir batin seseorang dari dosa, semakin siap ia menerima dan menyongsong iluminasi (pencahaya) dari Tuhan, bukan dengan mempertajam pencerapan indra atau olah nalar.<sup>126</sup>

Termasuk dalam kategori ilmu intuitif atau hudhuri adalah “kenabian”. Nabi-nabi adalah yang kualitas kepribadiannya menerima ilmuminasi dari Tuhan begitu tinggi. Sehingga apa yang diterimanya tersebut begitu baik, akurat, dan sempurna sebagaimana al-Quran. Namun, menurut Mulyadhi karena ia adalah *ayat* (tanda-tanda), maka ia bersifat simbolis atau memiliki makna spiritual (*ma'nawiyah*). Sehingga, penafsiran bahkan penafsiran ulang terbuka baginya, atau jika perlu *ta'wil*. Penafsiran terhadap kitab suci (al-Qur'an) telah menghasilkan metode ilmiah Islam yang disebut metode *bay nî*.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, h. 142

<sup>125</sup> *Ibid.*, h. 142-143

<sup>126</sup> *Ibid.*, h. 143-145

<sup>127</sup> *Ibid.*, h. 145-146

Dalam rangka memahami kitab suci sebagai bahasa simbolis, ada beberapa cara yang ditempuh oleh ahli tafsir dan ulama lainnya. (1) *Tafsîr*, mengubah redaksi bahasanya dengan redaksi bahasa lain, baik yang sama kedudukannya dalam bahasa Arab atau sepadan pengertiannya dengan bahasa asing; (2) *Ta'wîl*, menjelaskan makna sebuah ayat setelah menghilangkan makna esoterisnya; (3) *Tashrîf*, melakukan pengubahan kata yang berimplikasi pada penambahan dan pengurangan; (4) *Tafri'*, mengembangkan sebuah objek dengan partisi-partisi atau sub-sub bahasa; (5) *Jam'*, menggabungkan yang terpisah; (6) *Tafriq*, memisah-misahkan hal yang telah terhimpun. Misalnya, memisahkan cuplikan ayat dari konteks keseluruhannya.<sup>128</sup>

Metode ilmiah *tajrîbî*, *burh nî*, *'irf nî*, dan *bay nî* yang merupakan kesatuan padu dalam epistemologi Islam harus dipertahan dan dikembangkan jika tidak mau terjadi disintegrasi metodologis. Keempat metode tersebut adalah sah dan ilmiah, sekalipun objek penelitiannya tidak hanya yang fisik. Perbedaannya hanya pada sifat objek penelitiannya. Diharapkan dengan keempat metode tersebut, seluruh rangkaian objek dari yang fisik hingga metafisik dapat diketahui dengan cermat dan baik.<sup>129</sup>

## **J. Integrasi Penjelasan Ilmiah**

Ada empat penjelasan ilmiah Aristotelian yang telah dipangkas oleh saintis modern sedemikian rupa. Sehingga penjelasan ilmiah hanya melingkar-lingkar pada yang kasatmata. Empat sebab atau prinsip penjelasan ilmiah Aristotelian tersebut

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, h. 146

<sup>129</sup> *Ibid.*, h. 146-147



adalah: *pertama*, sebab efisien: yaitu sumber dari sebuah perubahan (gerak), atau menurut Muhammad Taqi Mizbah Yazdî adalah sebuah wujud (*mauj d*) lewat mana wujud yang lain (akibat) dihasilkan, termasuk agen alami yang mempunyai pengaruh atas gerakan dan perubahan dari benda jasmani. Bagi Aristoteles dan pengikutnya (peripatetik), Tuhanlah sebagai sebab efisien alam semesta. Selain Tuhan, akal aktif juga dapat dikatakan sebagai sebab efisien. Sebab efisien ini bisa diterapkan pada objek apa saja, baik budaya maupun objek fisik lainnya.<sup>130</sup>

*Kedua*, sebab final, yaitu tujuan akhir bagi sebab sesuatu itu dilakukan atau diadakan yang untuk mencapainya sesuatu itu dilakukan. Tidak seperti sains modern, dalam epistemologi Islam, didapat beberapa jawaban atas pertanyaan untuk apa alam ini diciptakan. Misalnya, alam diciptakan dengan tujuan tertentu (*bi al-haq*) bukan kebetulan atau tanpa tujuan (*bi al-b thil*). Juga, ia diciptakan sebagai tanda (ayat) Allah, yang menunjukkan keberadaan-Nya, kebesaran, kebijaksanaan, dan sifat-Nya yang lain. Bahkan banyak sufi mengatakan alam semesta tak lain dari manifestasi (*tajalliyy t*) sifat-sifat ilahi.<sup>131</sup> Selain sebagai tanda (ayat) Allah, juga diciptakan untuk tujuan menghasilkan manusia khususnya dalam bentuknya yang sempurna (*al-ins n al-k mil*) seperti yang diwakili oleh Nabi Muhammad Saw. Hadis qudsi mengatakan *laul ka wa laul ka m khalaqtu a'l m kulluh*.<sup>132</sup> Dengan demikian, penciptaan alam

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, h. 153-155

<sup>131</sup> *Ibid.*, h. 156

<sup>132</sup> Itulah sebabnya beberapa sufi menganggap manusia sebagai “tujuan akhir” penciptaan alam semesta. Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, *op.cit.*, h. 44-45

memiliki tujuan, bukan “kekuatan buta” oleh Schopenhauer, juga kekuatan alam tanpa tujuan tertentu seperti yang dibayangkan Darwin.<sup>133</sup>

Dalam wacana kosmologi kontemporer, sebenarnya ditemukan apa yang dikenal sebagai prinsip antropis (*anthropic principle*). Walaupun dalam prinsip ini memahami adanya tujuan terencana dari penciptaan alam yang puncaknya adalah manusia. Namun, para ilmuwan modern ada yang ragu, tidak peduli, bahkan membantah adanya campur tangan Tuhan. Meskipun begitu, bagi yang yakin bahwa alam semesta diciptakan dengan tujuan tertentu, teori antropik di atas bisa dijadikan sebagai jawaban alternatif terhadap sebab final penciptaan alam semesta, sebagaimana dalam hadis qudsi di atas.<sup>134</sup>

*Ketiga*, sebab materiil, yaitu sebagai sebab di mana sesuatu itu datang atau sebab di mana sebuah perubahan terjadi. Sebab materiil berbicara tentang materi yang menyusun sebuah objek. Sebab materiil ini harus ada disetiap objek yang diteliti, tetapi materi ini sangat bergantung kepada *bentuk* dan si pemberi bentuk agar bisa terlihat seperti sekarang ini. Pada alam semesta, menurut Aristoteles sebab materiilnya adalah “materi utama” (*al-hayl*).<sup>135</sup> Materi utama ini bukan, misalnya, air, api, angin dan sebagainya, ia adalah potensi, yaitu berpotensi untuk mengaktual atau sebaliknya. Oleh karena itu Ibn Sîn menyebut alam semesta sebagai *mumkin al-*

---

<sup>133</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 157

<sup>134</sup> *Ibid.*, h. 157-158

<sup>135</sup> *Hayl* adalah materi pertama; substratum yang tidak tertentu atau sekedar potensialitas yang tergabung dengan bentuk ( ) membentuk benda tertentu. Menurut para filsuf Peripatetik, ia bersifat abadi; karena dengan sekedar berupa potensialitas, ia merupakan prinsip bagi segala macam yang terjadi, dan karena itu tidak dapat menjadi dengan sendirinya. Lihat: M. Sa'id Syaikh, *Kamus*, *op.cit.*, h. 184

*wuj d*, yaitu wujud potensial yang untuk mengaktual memerlukan agen aktual yang disebut *wajib al-wuj d*.<sup>136</sup>

Pengubahan potensi keaktualitas hanya mungkin apabila potensi tersebut diberi bentuk (*sh rah*). Oleh karena itu, para filosof Muslim merasa penting menjelaskan sebab *keempat*, yaitu sebab formal, yaitu sebab kemana sesuatu itu diubah, yang dengannya berbagai objek memperoleh sifat khasnya masing-masing. Tanpa diberi atau bergabungnya bentuk dan materi, materi alam tetap menjadi potensi dan tidak mengaktual seperti sekarang ini. Pemberi bentuk tersebut adalah akal aktif, yang sering disebut *w hib al-shuwar* (pemberi bentuk).<sup>137</sup> Keempat penjelasan ilmiah di atas ilustrasinya seperti patung yang dibuat oleh seorang pemahat (sebab efisien). Caranya dengan membuat beberapa perubahan pada perunggu (sebab materiil) dengan tujuan untuk membuat sebuah objek yang menarik dan indah (sebab finalnya), sehingga perunggu tersebut memperoleh bentuk khusus (sebab formal) dari sebuah patung.<sup>138</sup>

Dalam alam pikiran modern, sebab materiil dan formal dianggap kuno, tanpa nilai atau makna yang besar kecuali dalam estetika. Sebab final juga demikian, apalagi dalam fisika, karena memang sebagian besar penelitian mencontohi fisika yang ide tentang tujuan tidak memiliki tempat.<sup>139</sup> Sebab formal, sebagaimana sebab final, juga disingkirkan karena dipandang tidak menjelaskan fakta, tetapi berbicara

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, h. 158-160

<sup>137</sup> *Ibid.*, h. 160. Lihat juga: Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara dari *A History of Islamic Philosophy*, (Jakarta: Pustaka Jaya, cet. I. 1987), h. 137

<sup>138</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, op.cit.*, h. 150-151

<sup>139</sup> *Ibid.*, h. 148-149

tentang makna yang tidak dibutuhkan oleh sains.<sup>140</sup> Sedangkan sebab efisien masih diperhatikan, namun dipahami dalam pengertian imanen, yaitu alam berasal dari dirinya sendiri, tidak lebih dari itu. Sains modern hanya menjawab pertanyaan “bagaimana”. Padahal, bagi kaum Muslimin, misalnya, pertanyaan tentang apa tujuan alam diciptakan begitu bermakna. Hal demikian menyebabkan penjelasan ilmiah tidak lengkap dan tidak memberi “orientasi” yang berguna bagi manusia, serta menodai rasa ingin tahu manusia.<sup>141</sup>

Dari sudut pandang keilmuan yang integral dan holistik, keempat prinsip (sebab) penjelasan ilmiah itu harus dikembalikan, alasannya agar sebuah objek yang diteliti menjadi komprehensif.<sup>142</sup> Dalam lipatan sejarah pemikiran Islam, keempat prinsip penjelasan ilmiah tersebut mendapat perhatian serius, mulai dari al-Kindî hingga Ibn Khaldûn, dan bahkan hingga pemikir Muslim kontemporer seperti Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi, Thabathaba'i, dan lain-lain.<sup>143</sup> Sains modern menderita banyak akibat hanya memperhatikan pada sebab efisien, kini ilmuwan Barat mulai menyadarinya, sehingga mencoba melengkapinya dengan menggunakan tradisi Timur.<sup>144</sup>

Menurut Al-Kindî, keempat penjelasan ilmiah tersebut menjawab pertanyaan *apakah, apa, yang mana dan mengapa*. Keempatnya pertanyaan itu akan menjelaskan tentang keberadaan (dari sesuatu), jenis dari setiap yang ada yang memiliki sebuah

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, h. 152

<sup>141</sup> *Ibid.*, h. 151

<sup>142</sup> *Ibid.*, h. 149-150

<sup>143</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, *op.cit.*, h. 123-126

<sup>144</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 153

genus, perbedaannya yang khas, dan tentang sebab final yang absolut. Akhirnya, diperoleh pengetahuan penuh tentang definisi dari setiap objek yang diteliti. Juga, dengan menjelaskan keempat sebab tersebut, akan memperoleh pengetahuan yang holistik dan komprehensif dari suatu objek yang diteliti.<sup>145</sup>

#### **K. Integrasi Ilmu Teoritis dan Praktis**

Terkait dengan adanya pembagian akal teoritis dan akal praktis, para filosof Muslim membagi ilmu kepada ilmu teoritis dan praktis. Dari sudut objeknya, objek ilmu teoritis berupa entitas fisik maupun nonfisik, sedangkan ilmu praktis adalah tindakan bebas manusia. Dari sudut tugasnya, tugas utama akal teoritis mendirikan bangunan ilmiah ilmu yang komprehensif, sedangkan akal praktis mengelola nafsu manusia.<sup>146</sup> Walaupun demikian, ilmu teoritis dan praktis tidak bisa dipisahkan secara tegas tanpa menimbulkan disintegrasi pemahaman. Oleh para filosof Muslim, ilmu praktis selalu mempunyai landasan teoritis khususnya landasan metafisiknya. Bagi para filosof Muslim, ilmu praktis yang secara garis besarnya dibagi kepada tiga disiplin ilmu, yaitu etika, ekonomi, dan politik tidak lain dari aplikasi ilmu teoritis yang telah dibahas dalam karya ilmiah-filosofis mereka yang kaya dan mendalam.<sup>147</sup>

Tokoh utama di bidang etika adalah Miskawaih (w. 1010). Kitab berjudul *al-Hikmah al-Kh lidah* disusunnya dari kata-kata hikmah dari berbagai pemikir dunia Arab, India, Persia, dan Yunani. Sedangkan karyanya *Tahdzīb al-Akhl q* membahas

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, h. 160-161

<sup>146</sup> *Ibid.*, h. 163. Lihat juga: Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, *op.cit.*, h. 79

<sup>147</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 164

banyak topik berkaitan dengan etika dan psikologi, seperti tentang keberadaan jiwa, kaitan psikologi dan etika, kebahagiaan, moral, persahabatan, dan kiat pemeliharaan kesehatan mental dan pengobatannya. Selain itu, al-‘Amirî dalam kitabnya *al-Sa’ dah wa al-Is’ d*, menulis kumpulan pendapat para filosof kuno tentang kebahagiaan dan cara memperolehnya.<sup>148</sup> Kemudian adalah pemikir Persia Syi’ah, yang mengikuti dan mengembangkan kajiannya dari kitab *Tahdzîb al-Akhl q*, yaitu N shir al-Dîn al-Th sî (w. 1274) dalam bukunya *Akhlaq-i Nashiri*. Dalam kitab Beliau dan Miskawaih tersebut, membahas secara sistematis dan komprehensif kajian etika filosofis, sementara para pemikir sebelum Miskawaih seperti al-Kindî dan al-R zî hanya membahas satu bagian dari kajian etika yang lebih lengkap. Dalam kitabnya *al-Hîlah li Daf’ al-Ahz n* (Seni Menepis Kesedihan) al-Kindî membicarakan penyebab kesedihan dan cara mengatasinya. Karya al-R zî, *al-Thibb al-R h nî*, membahas berbagai penyakit ruhani (mental) dan bagaimana mengatasinya. Menurut Mulyadhi, bagi para filosof Muslim, etika adalah ilmu (seni) yang menunjukkan bagaimana seharusnya hidup yang bukan hanya sekadar hidup, melainkan hidup bahagia.<sup>149</sup>

Apa yang tersebut di atas adalah kajian etika filosofis. Selain itu, para ilmuwan (ulama) Islam menghasilkan juga *etika skriptural* yang sepenuhnya berdasar pada Al-Quran, *etika teologis* seperti dikembangkan dan dipertahankan Mu’tazilah dan Asy’ariyyah berkenaan kemampuan akal mengetahui yang baik dan buruk, serta

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, h. 166-167

<sup>149</sup> *Ibid.*, h. 167-168

kewajiban melakukan yang baik dan menjauhi yang buruk, dan *etika relegius* seperti yang dikembangkan oleh al-Ghazzî, Ibn Hazm, al-Mawardi, dan Ibn Taimiyyah.<sup>150</sup>

Ilmu praktis selanjutnya adalah *ekonomi*, ekonomi di sini adalah dalam pengertian “manajemen rumah tangga” yang tentunya bagian kecil dari teori ekonomi makro. Adapun karya Nushir al-Dîn Thâsî yang berjudul *Akhlaq-i Nashiri* bukan hanya membahas etika seperti Miskawih, juga kajian tentang ekonomi dan politik. Nushir al-Dîn Thâsî membicarakan tentang ekonomi masyarakat, komponen pokok dalam rumah tangga, mulai dari suami hingga pembantu. Juga kriteria yang harus diperhatikan ketika memilih calon istri, keuntungan monogami dari poligami, dan hal lain yang terkait dengan manajemen rumah tangga.<sup>151</sup> Apa yang dilakukan oleh Nushir al-Dîn Thâsî ini, kemudian diteruskan atau dikembangkan pula oleh Jalâl al-Dîn al-Dawânî dalam kitabnya *Akhlaq-i Jalîlî*.<sup>152</sup>

Berikutnya setelah etika dan ekonomi adalah *politik*. Pemikir Muslim pertama yang melahirkan karya bidang ini adalah Abû Nashr al-Fârâbî (w. 950). Bahkan karya utama al-Fârâbî adalah bidang filsafat politik. Dua karyanya dibidang politik adalah *Ârâ' Ahl al-Madînah al-Fâdhilah* dan *al-Siyâsah al-Madîniyyah*.<sup>153</sup> Dalam karyanya tersebut membicarakan tentang *imamah* dan jenis negara. Baginya, negara utama adalah yang dipimpin seorang nabi. Dan karena nabi tiada lagi, maka yang sepatutnya menggantikan adalah orang yang paling bijak, mengetahui ilmu teoritis dan

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, h. 168-169

<sup>151</sup> *Ibid.*, h. 169-170

<sup>152</sup> *Ibid.*, h. 170-171

<sup>153</sup> *Ibid.*, h. 171-172

mengamalkannya (filosof).<sup>154</sup> Menurut al-F r bî demokrasi bukanlah jenis negara utama, karena dipimpin oleh rakyat kebanyakan yang diragukan tingkat keilmuan dan kebijaksanaannya.<sup>155</sup> Para filosof setelah al-F r bî mengembangkan pokok-pokok pikirannya, seperti. Ibn Sîn , Ibn Rusyd, N shir al-Dîn Th sî, Ibn Khald n, dan al-Daw nî. Karya-karya mereka ini telah memberikan sumbangan teoritis terhadap wacana politik filosofis, yang dapat dibedakan dengan wacana politik kaum yuris yang lebih berpengaruh dan efektif karena merupakan *mine stream* dan termasuk ke dalam bagian tak terpisahkan dari syariat.<sup>156</sup>

Terkait integrasi ilmu teoritis dan praktis, yang menariknya pertimbangan dan penilaian pada ilmu praktis (etika, ekonomi, politik) selalu berakar filosofis bahkan metafisikanya.<sup>157</sup> Misalnya, sebelum al-F r bî mendiskusikan tentang politik, Beliau berbicara panjang lebar tentang metafisika, karena politik sebagai bagian dari filsafat praktis merupakan aplikasi dari ilmu-ilmu teoritis, termasuk ilmu metafisik.<sup>158</sup> Selain itu, karakteristik ilmu praktis filosofis Islam adalah dikaitkannya dengan pandangan religius, yang menunjukkan bahwa teori-teori moral, ekonomi, dan politik tidak sepenuhnya dipisahkan dari agama, sekalipun mereka mewarisi warisan dari pemikiran atau budaya lain.<sup>159</sup>

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, h. 172

<sup>155</sup> *Ibid.*, h. 172

<sup>156</sup> *Ibid.*, h. 173

<sup>157</sup> *Ibid.*, h. 173-174

<sup>158</sup> *Ibid.*, h. 171-172

<sup>159</sup> *Ibid.*, h. 175-176



## **BAB IV**

### **ANALISA KONSEP INTEGRASI ILMU DAN AGAMA MENURUT MULYADHI KARTANEGARA**

#### **A. Konsep Integrasi Ilmu dan Agama Menurut Mulyadhi Kartanegara**

Lan Barbour memetakan pola relasi ilmu (*science*) dan agama dalam empat bentuk, yaitu konflik (*conflict*), independensi (*independence*), dialog (*dialogue*), dan integrasi (*integration*).<sup>160</sup> Secara umum, konflik adalah pandangan menempatkan sains dan agama pada dua titik ekstrim yang saling bertentangan, masing-masing sikut-menyikut, sehingga orang harus memilih salah satu di antara keduanya. Contoh kasus dalam hubungan konflik ini adalah hukuman yang diberikan oleh gereja Katolik terhadap Galileo. Sementara independensi, walaupun sains dan agama ditempatkan pada posisi berbeda, namun keduanya dianggap memiliki keabsahan sendiri-sendiri, bisa hidup berdampingan dengan damai tanpa ada konflik. Memang motivasi dari hubungan independensi antara lain adalah untuk menghindari konflik antara keduanya. Sedangkan dialog memberikan jembatan, sehingga memungkinkan terjadinya hubungan dialogis yang menekankan kemiripan dalam prediksi metode dan konsep antara keduanya. Walaupun keduanya begitu kontras perbedaannya, baik secara logis dan linguistik, namun perbedaan dalam hubungan dialog ini tidak sebagaimana hubungan independensi. Terakhir adalah integrasi, yang ingin

---

<sup>160</sup> Sebagai perbandingan bisa dilihat pula pembagian yang dibuat oleh F. Haught, yaitu: konflik, kontak, kontras, dan konfirmasi. Lihat: Muhammad Thoyyib, "Model Integrasi Sains dan Agama: Study Upaya Dekonstruktif John F. Haught dan Mehdi Golshani", dalam *al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, vol. 9 No. 1 Januari 2009, h. 95

mensinergikan bahkan menjalin hubungan bersahabat antara sains dan agama dengan mencari titik temu bagi keduanya. Hubungan ini memiliki tawaran lebih dibandingkan dengan dialog.

Khususnya di Indonesia, dari keempat tipologi di atas, tampaknya tipologi Integrasi disambut dengan positif dan marak dibicarakan. Misalnya, Universitas Brawijaya Malang telah membuka Program Studi Magister Kajian Integrasi Sains dan Islam (INSANI). Sementara UIN Maulana Malik Ibrahim Malang membentuk forum kajian tentang model pendidikan integratif dan model riset yang mengintegrasikan sains dan Islam. Selain mengantisipasi dampak negatif dari ilmu (*science*) yang independen (terpisah dari agama), tujuan mengintegrasikan ilmu dalam berbagai bentuknya oleh para cendekiawan muslim termasuk Mulyadhi adalah, agar umat Islam bangkit kembali untuk yang kedua kalinya. Meminjam istilah Saidul Amin yang sedikit dramatis, “mengembalikan pinang ke tampuknya dan sirih ke gagangnya”,<sup>161</sup> agar bisa menikmati kembali kejayaan yang pernah diraihinya pada abad ke-9 hingga 14 silam.<sup>162</sup> Kaitannya dengan integrasi ilmu yang ditawarkan oleh Mulyadhi, yang dibangkitkan kembali adalah sistem keilmuan yang integral dan holistik dari para ilmuwan maupun filosof Muslim, di mana sistem keilmuan mereka tidak meninggalkan unsur-unsur metafisik (agama). Berbeda dengan sistem keilmuan para sekularis, yang unsur metafisis tidak terintegrasi dalam sistem keilmuan mereka.

---

<sup>161</sup> Saidul Amin, “Revitalisasi Jurusan Aqidah Filsafat; Sebuah Upaya Mengembalikan Pinang ke Tampuknya, Sirih ke Gagangnya”, *Jurnal Ushuluddin: Ushuluddin Journal For Islamic Studies*: Vol. XIII, No. 2, Juli 2008

<sup>162</sup> Aksin Wijaya, “Agama dan Sains”, *op.cit.*, h. 94

Oleh karena itu, kelihatan bahwa Mulyadhi mewanti-wanti akan keberadaan hal-hal yang metafisis, ini dimaklumkan karena integrasi ilmu dan agama khususnya Mulyadhi berangkat dari kegersangan sains modern dari nilai-nilai religius. Di sinilah letak arti penting kenapa ilmu dan agama harus diintegrasikan. Hal ini tentunya tidak lepas dari tanggung jawab moral beliau selaku orang yang beragama, di mana hal yang metafisis (gaib) dan meyakini keberadaannya merupakan prinsip fundamental. Dengan demikian sebagaimana dikatakan Mulyadhi, paradigma keilmuan sekularistik harus digeser ke arah paradigma yang cocok dengan pandangan dunia Islam.

Berkenaan dengan menggeserkan paradigma ilmu sekularistik ke arah paradigma yang cocok dengan dunia Islam, maka perlu disampaikan pandangan Mulyadhi terhadap Islam dalam konteks ini, karena konsep integrasi yang ditawarkannya tentu tidak lepas dari pandangannya terhadap Islam. Menurutnya Islam tidak dipahami secara ketat sebagai ajaran yang harus ditemukan rujukannya secara harfiah dalam al-Quran dan hadis, tetapi dilihat dari segi spiritnya yang tidak boleh bertentangan dengan ajaran-ajaran fundamental Islam, seperti kepercayaan kepada hal yang gaib, malaikat, Tuhan, hari akhir, dan juga wahyu/kenabian. Adapun rujukannya disamping al-Quran dan hadis, bisa saja berasal dari sumber yang bermacam-macam, seperti Yunani klasik, Persia, India, pada masa lalu bahkan Barat sendiri pada masa kini. Bagi Mulyadhi, pada saat ini sebuah agama tidak bisa lagi membatasi diri secara eksklusif hanya pada sumber aslinya, tetapi harus terbuka pada

sumber-sumber kebenaran dan kebijaksanaan dari luar selama mereka tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.<sup>163</sup>

Dengan pandangan Mulyadhi terhadap Islam seperti yang disebut di atas, maka beliau tidak merasa keberatan mengambil pemikiran-pemikiran sebelumnya, yang sesuai dengan kebutuhannya dalam upaya mengintegrasikan ilmu dengan agama. Hal ini terlihat ketika pemikiran-pemikiran yang diambilnya adalah dari aliran-aliran yang berbeda misalnya, Peripatetik,<sup>164</sup> Iluminasionis (*isyar qî*),<sup>165</sup> tasawuf (*'irf nî*),<sup>166</sup> dan Hikmah Muta'aliyyah.<sup>167</sup> Tokoh-tokoh besar yang mewakili keempat aliran tersebut dapat ditemukan dengan mudah dalam konsep integrasi yang dibangunnya. Perbedaan-perbedaan yang terdapat pada aliran-aliran tersebut justru menjadi suatu sistem bangunan keilmuan yang integral.

---

<sup>163</sup> Sebenarnya makna kata Islam tersebut merujuk pada, ketika Mulyadhi berbicara dalam konteks Islamisasi ilmu (sains), tetapi karena bagi beliau Islamisasi itu hampir tidak ada beda dengan integrasi, maka dapatlah catatan mengenai makna Islam tersebut diambil walaupun di sini berbicara dalam konteks integrasi ilmu. Lagi pula, catatan beliau mengenai Islam tersebut begitu cocok dengan konsep integrasi yang dibicarakannya di sini.

<sup>164</sup> Mereka yang dapat dikategori ke dalam aliran ini yaitu, al-Kindî, al-Fârîdî, Ibn Sîn, Ibn Rusyd, dan Nashir al-Dîn Th. sî. Antara lain ciri aliran ini dari sudut metodologis adalah penekanannya yang kuat kepada rasio sehingga kurang memprioritaskan pengenalan intuitif, yang sangat dikenal oleh aliran lain seperti *isyar qî* dan *'irf nî*. Dari aspek ontologis, ciri khas lain aliran ini adalah ajarannya yang mengatakan bahwa yang ada di dunia ini terdiri dari dua unsur, yaitu materi dan bentuk (hylomorfis). Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta Selatan: Lentera Hati, cet. I. 2006), h. 27-29

<sup>165</sup> Tokoh terkenal pada aliran ini adalah Suhrawardî al-Maqtûl. Selain terdapat kritik yang fundamental terhadap ajaran hylomorfisnya aliran Peripatetik, Suhrawardî juga memberi kritik yang tajam terhadap prinsipalitas wujud, seperti yang diyakini Ibn Sîn misalnya, juga Mullâ Shadrî di kemudian harinya. *Ibid.*, h. 48

<sup>166</sup> Dari sisi metodologis aliran *'Irîf nî* (begitulah orang Iran menyebutnya) yang diwakili oleh para sufi mendasarkan pengenalan mereka pada pengalaman mistik atau religius. Mereka menyebut modus pengenalan seperti ini dengan makrifat yang bertumpu pada hati (*qalb* atau intuisi). Antara lain mereka yang tergolong pada aliran ini dan yang disebut Pak Mulyadhi dalam berbicara tentang integrasi, misalnya, Ibn 'Arabî dan Jalâl al-Dîn Rûmî. *Ibid.*, h. 57

<sup>167</sup> Tokoh aliran ini adalah Shadr al-Dîn al-Syîrî atau lebih dikenal dengan sebutan Mullâ Shadrî. Beliau telah berhasil mensintesis tiga aliran filsafat sebelumnya, yaitu Peripatetik, Iluminasi, dan *'Irîf nî*. *Ibid.*, h. 71

Dengan demikian, integrasi ilmu oleh Mulyadhi juga tidak sebagaimana yang terdapat pada ASASI (Akademi Sains Islam Malaysia), yang antara lain menjadikan kitab suci Al-Qur'an sebagai sumber inspirasi, petunjuk, serta rujukan dalam kegiatan-kegiatan keilmuan. Bahkan, ASASI mendukung cita-cita untuk mengembalikan bahasa Arab sebagai bahasa ilmu bagi seluruh dunia Islam. Dengan perbedaan sudut pandang ini, tentu akan berbeda pula cara kerja, proses, dan hasilnya. Selain itu, jika dibandingkan dengan IFIAS (*International Federation of Institutes of Advance Study*), keduanya sama-sama menjadikan tauhid semacam pilar bagi integrasi, namun lebih dari itu, Mulyadhi mengkhususkan pada tauhid filosofis ala Mullâ Sadrâ. Integrasi oleh Mulyadhi juga tidak seperti Bucuallisme yang mencari kesesuaian penemuan sains dengan agama, Dengan alasan tertentu, Mulyadhi tidak memprioritaskan sikap yang semacam itu. Integrasi oleh Mulyadhi juga tidak berbasis tasawuf sebagaimana al-Attas, yang beliau termasuk di antara sedikit pemikir Muslim yang menyuarakan peranan intuisi sebagai elemen mendasar dalam pencarian ilmu pengetahuan.<sup>168</sup> Integrasi oleh Mulyadhi sangat merujuk pada tradisi sains Islam klasik yang bernuansa filosofis. Tampak jelas Mulyadhi menginginkan adanya keterlibatan agama (metafisis-filosofis) terhadap sains. Namun, keterlibatan ini tidaklah melebur dan menyatukan diri secara mutlak, metodologi (cara memperoleh dan mengolahnya) tetap berbeda, kecuali dilihat dari sudut pandang status ontologis, yang di situ membuat sains dan agama kelihatannya bisa dirajut.

---

<sup>168</sup> Wan Mohd Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, terj: Hamid Fahmy dkk, (Bandung: Mizan, cet. I. 2003), h. 160

Sehingga, epistemologi Islam sekaligus menjadi epistemologi sains. Kesimpulan lain yang bisa direkam dari integrasi ala Mulyadhi adalah, tauhid *wahdah al-wuj d* oleh seorang saintis ketika melihat beragam aspek alam sekaligus cabang ilmunya, tergambar adanya satu kesatuan dari seluruh realitas, termasuk dirinya sendiri di dalamnya.

Adapun pandangan Mulyadhi mengenai ilmu yang perlu dikemukakan di sini adalah, ilmu baginya tidak sekadar fakta, tetapi fakta plus ilmuwan.<sup>169</sup> Ilmu juga bisa menempati sisi objektif dan subjektif sekaligus. Oleh karena itu, tidak heran jika ilmu menurutnya bisa dinaturalisasikan<sup>170</sup> dan diislamisasikan.<sup>171</sup> Adapun ilmu dalam pandangan beliau yang meniscayakan ilmu tersebut harus diintegrasikan adalah ilmu dalam pengertian *science*, yang objek sekaligus klasifikasi ilmu dan metodenya hanya melibatkan yang bersifat fisik. Ilmu dalam pengertian sains inilah yang dipermasalahkan sehingga ia harus diintegrasikan. Terkadang, ilmu dalam pengertian sains tersebut disamakan atau disebut oleh Mulyadhi dengan istilah sekuler atau ilmu sekuler. Dalam konteks ini, sekuler menurutnya adalah pandangan yang hanya mementingkan kehidupan duniawi dan mengabaikan ukhrawi. Dari sudut ontologis mementingkan yang bersifat materiil dan mengabaikan yang spiritual. Oleh karena itu, sekularisasi ilmu adalah menyingkirkan segala unsur spiritual dan objek-objek ilmu yang pada suatu masa merupakan bagian yang integral dalam pandangan

---

<sup>169</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, *op.cit.*, h. 120

<sup>170</sup> *Ibid.*, h. 111

<sup>171</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, *op.cit.*, h. 129-140. Lihat juga: *Mengislamkan Nalar*, *op.cit.*, h. 9

keilmuan.<sup>172</sup> Pada suatu masa yang dikatakan Mulyadhi tersebut tidak lain adalah masa kejayaan ilmu pengetahuan dalam sejarah peradaban Islam masa lalu, yang sistem bangunan keilmuan pada diri ilmuwan-ilmuwanannya terlihat secara integral antara yang fisik (ilmu umum) dan metafisik (ilmu agama). Jika benar demikian yang terdapat pada ilmuwan maupun filosof Muslim terdahulu dan itu adalah bentuk ideal yang dikehendaki, maka sekularisasi adalah semacam “kecelakaan” yang tidak diinginkan. Dengan demikian, hampir dapat dipastikan jika tidak adanya sekularisasi maka tidak muncul integrasi ilmu.

Perlu disampaikan bahwa yang telah terlanjur disebut ilmu sekuler itu bukan sesuatu yang buruk pada dirinya, namun terkesan dikatakan buruk karena berdiri secara independen (terpisah dari agama). Begitu pula sebaliknya ilmu-ilmu agama yang telah terlanjur dikatakan hanya disiplin ilmu itu saja dianggap ilmu agama, juga berdampak buruk. Oleh karena itu keduanya harus diintegrasikan, sehingga Ilmu (sains) tidak hanya menyapa objek fisik tanpa peduli dengan objek metafisik. Begitu pula yang dikatakan disiplin ilmu-ilmu agama, tidak boleh egois dalam artian menganggap hanya kajiannyalah yang dikatakan ilmu agama.

Dikotomi antara ilmu (*science*) dan agama yang tidak hanya sekedar polemik tersebut harus diintegrasikan, namun integrasi tidak hanya mengumpulkan kedua kubu disiplin ilmu tersebut, karena tindakan demikian belum bisa meredakan dikotomi antara keduanya. Oleh karena itu, menurut Mulyadhi integrasi harus sampai ke level epistemologis. Epistemologi, sebagaimana dikatakan Haidar Baqir, setiap

---

<sup>172</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, *op.cit.*, h. 120-121

upaya untuk mendialogkan apalagi mengawinkan dua atau lebih disiplin ilmu, tidak ada jalan lain selain menggali akar-akar epistemologisnya. Epistemologi semacam *common platform* yang menjadikan dialog atau integrasi itu menjadi mungkin.<sup>173</sup> Pernyataan ini benar, karena epistemologi berkaitan dengan sumber, alat, metode, dan batasan atau klasifikasi pengetahuan. Bagi Mulyadhi, untuk mencapai tingkat integritas epistemologis tersebut, maka integrasi pada aspek ontologis, klasifikasi ilmu, dan metodologis mesti dilakukan. Setelah dikaji dengan baik sebagai implikasi dari ketiga integrasi ini lahirlah integrasi sebagaimana yang telah diuraikan pada Bab III yaitu, integrasi objek ilmu, bidang ilmu (metafisika, matematika, dan fisika), sumber ilmu, pengalaman manusia, metode ilmiah, penjelasan ilmiah, dan integrasi ilmu teoritis dan praktis.

Sebagaimana telah dikatakan bahwa paradigma keilmuan sekularistik harus digeser ke arah paradigma yang cocok dengan pandangan dunia Islam, maka haruslah status ontologis bagi objek ilmu itu bukan hanya yang fisik, tetapi juga yang nonfisik, baik yang bersifat matematis maupun metafisis. Jika penelitian terhadap objek fisik melalui eksperimen atau observasi indrawi, maka objek nonfisik melalui akal<sup>174</sup> dan intuisi. Sistem keilmuan yang demikian, secara keseluruhannya adalah apa yang disebut Mulyadhi sebagai epistemologi Islam. Dari sini, kita mulai memahami kenapa beliau mengatakan integrasi ilmu harus sampai ke level epistemologi. Integrasi yang

---

<sup>173</sup> Haidar Baqir, “dalam pengantar”, *Integrasi Ilmu*, *op. cit.*, h. 12

<sup>174</sup> Sebenarnya akal dan indrawi saling berkaitan, keduanya disebut secara terpisah karena adanya sistem keilmuan yang mengutamakan indrawi, sedangkan akal ditundukkannya pada yang indrawi, sehingga ilmu yang diperoleh akal secara mandiri tidak dipedulikan atau dianggap tidak ilmiah.



dipaparkan Mulyadhi tidak beranjak dari konsep epistemologi Islam tersebut (terkadang beliau menyebutnya epistemologi Qur'ani). Integrasi apa pun yang telah dibicarakannya, baik integrasi ilmu teoritis dan praktis atau integrasi pengalaman manusia dan lainnya, pada intinya agar sistem keilmuan seperti yang terdapat dalam konsep epistemologi Islam tersebut tidak terjadi destruktif.

Namun, integrasi yang dipaparkan Mulyadhi tidak menyentuh kepada operasional bentuk langkah konkretnya. Misalnya, sistem pembelajaran kurikulum bagaimana atau pendidikan apa yang harus ditempuh seseorang sehingga ia menjadi cermin sebagai sosok yang telah sampai ke tingkat integrasi epistemologis. Mungkin Mulyadhi tidak berbicara hal tersebut karena integrasi yang dikemukakannya baru sekadar pengantar sebagaimana yang diakuinya. Walaupun demikian, apa yang disampaikan Mulyadhi patut diapresiasi karena telah mengungkapkan khazanah filsafat Islam bahwa ilmu dengan agama tidak terpisahkan, atau lebih khususnya ilmu (*science*) dengan filsafat nyaris tidak pernah terdiktomi.<sup>175</sup>

## **B. Problematika Konsep Integrasi Ilmu**

Dikalangan para ahli, problematika dalam bentuk perdebatan bukan saja pada wacana integrasi, tetapi juga terhadap Islamisasi dan spiritualisasi.<sup>176</sup> Adapun problematika yang dikemukakan di sini adalah menyangkut wacana integrasi ilmu

---

<sup>175</sup> Apalagi ketika beliau memformulasikan sesuatu yang menarik, yaitu menjadikan *wahdatu al-wuj d* ala Mull Shadr sebagai pijakan ontologis dalam upaya mengintegrasikan ilmu.

<sup>176</sup> Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan*, (Jakarta Timur: Prenada Media, edisi pertama. 2003), h. 65

yang dikaitkan dengan Islamisasi ilmu.<sup>177</sup> Kedua wacana tersebut yang telah menjadi paradigma<sup>178</sup> terdapat kontroversial, sehingga menarik untuk dikemukakan pada tulisan ini sejauh yang penulis ketahui. Mengaitkan wacana integrasi dengan Islamisasi di sini tidaklah keluar dari pokok pembahasan, justru ini dipaparkan karena penulis mendapati kedua ide besar tersebut terjalin hubungan yang berkelindan pada pemikiran Mulyadhi, walaupun istilah Islamisasi kurang populer di Indonesia<sup>179</sup> dibandingkan dengan integrasi yang ingin atau sedang diterapkan diberbagai Universitas Islam, termasuk Universitas Islam Negeri (UIN).<sup>180</sup>

Problematika di atas, awalnya berangkat dari ingin kembalinya manusia modern kepada metafisika (agama) sebagai akibat dari pengetahuan modern itu sendiri. Prediksi mengenai kematian agama merupakan perkiraan lokal dan terbatas belaka.<sup>181</sup> Semangat untuk kembali kepada metafisik tersebut mengambil berbagai corak implementasi yang berbeda dan pada aspek yang berbeda pula. Namun tujuannya sama-sama ingin kembali kepelukan agama. Khususnya di dalam dunia

---

<sup>177</sup> Menurut Al-Faruqi Islamisasi ilmu merupakan usaha untuk mengacukan kembali, yaitu untuk mendefinisikan kembali, menyusun ulang data, memikirkan kembali argumen dan rasionalisasi berhubung data itu, menilai kembali kesimpulan dan tafsiran, membentuk kembali tujuan dan melakukannya secara yang membolehkan disiplin itu memperkaya visi dan perjuangan Islam. Lihat: Budi Handrianto, *Islamisasi Sains, op.cit.*, h. 125-126

<sup>178</sup> Paradigma berasal dari bahasa Inggris “*paradigm*” yang secara harfiah berarti model, cara, pola, dan contoh. Dalam konsep keilmuan, kata “paradigma” mengandung pengertian bahwa pada dasarnya suatu realitas dikonstruksi oleh cara berfikir atau cara penyelidikan tertentu, yang pada gilirannya menghasilkan cara mengetahui tertentu pula. Lihat: M. Nazir Karim, *Membangun Ilmu, op.cit.*, h. 27

<sup>179</sup> Haidar Putra Daulay, *Pendidikan Islam Dalam Sistem Pendidikan Nasional di Indonesia*, (Jakarta Timur: Kencana, cet I. 2004), h. 192

<sup>180</sup> Harpandi Dahri, “Mencari Relevansi: Gagasan Pendidikan Nondikotomik”, dalam *Jurnal Penamas*: Vol. XXI. No.2. Th. 2008, h. 200

<sup>181</sup> Murad Wilfried Hofmann, “Sinergi Iman dan Ilmu” terj: Muhib Abdul Whab dari *Belief and Knowledge* dan *al-Iman wa al-‘ilm*, dalam *Jauhar: Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*, Vol. 4, No. 2 Desember 2003, h. 242

pendidikan, keadaan ini membangkitkan semangat nondikotomik antara ilmu (sains) dan agama. Semangat sekaligus upaya tersebut mulai diperkenalkan oleh para ahli yang visioner sejak akhir abad ke-20 yang kemudian menimbulkan prokontra.<sup>182</sup> Yang pada gilirannya mengambil berbagai bentuk sekaligus penggunaan istilah yang berbeda. Perbedaan ini bisa dilihat pada pemikiran beberapa intelektual seperti: Haidar, ia lebih cenderung menggunakan istilah *ilmu yang berwawasan islam*.<sup>183</sup> Almarhum Kuntowijoyo tidak sepakat dengan Islamisasi ilmu, beliau menyebut dengan istilah *pengilmuan Islam*.<sup>184</sup> Demikian juga Nursamad, baginya Islamisasi ilmu tidak diperlukan melainkan upaya mengintegrasikan ilmu pengetahuan dengan nilai-nilai agama.<sup>185</sup> Nazir, setelah mengatakan ada titik kelemahan terhadap konsep Islamisasi, khususnya Islamisasi ilmu ala al-Faruqi, ia menggunakan istilah *ilmu islami berdasarkan paradigma islami*,<sup>186</sup> begitu pula dengan Hanna, ia tidak setuju dengan ide islamisasi ilmu, ia lebih setuju menggunakan istilah *islamisasi saintis*.<sup>187</sup>

Orang-orang tersebut di atas walaupun menggunakan istilah yang berbeda, namun memiliki persamaan ketika mereka sama-sama kurang setuju (jika enggan

---

<sup>182</sup> Abuddin Nata dkk, *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2005), h. 7

<sup>183</sup> Haidar Putra Daulay, *Pendidikan Islam, op.cit.*, h. 192

<sup>184</sup> Budi Handrianto, *Islamisasi Sains, op.cit.*, h. 216

<sup>185</sup> Nursamad, "Membangaun Epistemologi Qur'ani: Upaya Restrukturisasi Ilmu-ilmu Islam", dalam *MIMBAR STUDI: Jurnal Ilmu Agama Islam*, No. 1, tahun XXII, September–Desember 1998, h. 56

<sup>186</sup> M. Nazir Karim, *Membangun Ilmu, op.cit.*, h. 26-27

<sup>187</sup> Luk-luk Nur Mufidah, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam", dalam *al-Thrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 2 Juli 2005, h. 140

mengatakan tidak setuju samasekali) dengan Islamisasi ilmu.<sup>188</sup> Adapun bagi yang tidak setuju dengan Islamisasi ilmu mengemukakan berbagai macam alasan. Misalnya Hanna, ia berpandangan bahwa Islamisasi tidak perlu dan tidak bisa dilakukan, sebab diferensiasi epistemologis antara sains dan agama. Agama bersumber dari keimanan atau wahyu yang bercorak metafisik sedangkan sains bersumber dari produk akal dan intelektualitas manusia yang cenderung bercorak empirik rasional. Dengan demikian, Islamisasi ilmu mempunyai konotasi ketergantungan agama dan wahyu pada kebenaran sains. Dia lebih setuju dengan upaya yang disebutnya dengan Islamisasi saintis.<sup>189</sup>

Demikian juga Murad, menurutnya menyerukan Islamisasi ilmu mempunyai tujuan yang bertentangan dengan reformasi yang diharapkan berada di jalan yang benar. Dalam pandangannya, Islamisasi ilmu mengingatkan kepada upaya-upaya fanatik Jerman pada tahun 1930-an yang menyerukan Jermanisasi ilmu pengetahuan dan sastra, yang berlanjut pada dominasi “semangat Jerman” seperti pembersihan matematika dari unsur Yahudi dan menjadikan biologi bercirikan dan berparameter Arya. Ilmu-ilmu pengetahuan (sekuler) menurut Murad dengan sendirinya akan menjadi Islami ketika ilmuwan muslim yang taat melahirkan prestasi dan karya-karya bermutu tinggi dalam bidang mereka dan ketika masyarakat memberikan penghargaan terhadap mereka karena kemuliaan mereka, dengan memperhatikan

---

<sup>188</sup> Sebenarnya “nabi-nabi besar” pengkritik ide Islamisasi yang sering disebut adalah Fazlur Rahman, Pervez Hoodbhoy, Abdussalam, Abdul Karim Sourosh, Bassam Tibi, dan Muhsin Mahdi. Lihat: Budi Handrianto, *Islamisasi Sains, op.cit.*, h. 197

<sup>189</sup> Luk-luk Nur Mufidah, “Islamisasi Ilmu Pengetahuan”, *op.cit.*, h. 141

keunggulan prestasi mereka akibat pendidikan Islam dan kondusifnya lingkungan ilmiah yang Islami. Jadi, “ilmu-ilmu Islam” merupakan ilmu yang disemangati oleh nilai-nilai Islam, yang dipraktikkan oleh para ulama Muslim, berdasarkan norma-norma metodologi ilmu. Selain definisi ini, definisi mengenai ilmu Islam hanyalah permainan kata belaka atau boleh jadi mengacu kepada yang salah.<sup>190</sup>

Demikianlah contoh alasan bagi mereka-mereka yang tidak setuju dengan Islamisasi ilmu. Namun, menurut Moeflich Hasbullah sebagaimana dikutip oleh Abuddin Nata dari Mulyanto, biasanya sekelompok pemikir yang tidak setuju dengan Islamisasi ilmu adalah karena dipahami hanya sebagai proses penerapan etika Islam dalam pemanfaatan ilmu pengetahuan, dan kriteria pemilihan suatu jenis ilmu yang akan dikembangkannya. Dengan kata lain, Islam hanya berlaku bagi kriteria etis di luar struktur ilmu. Asumsi dasarnya bahwa ilmu adalah bebas nilai. Konsekuensinya mereka menganggap mustahil muncul ilmu pengetahuan Islami, sebagaimana mustahilnya pemunculan ilmu Marxistis.<sup>191</sup>

Walaupun demikian, jika melihat dari sudut pandang dalam konteks ke-Indonesia-an yang multi-kultur dan agama<sup>192</sup> pernyataan Moeflich Hasbullah tidak

---

<sup>190</sup> Murad Wilfried Hofmann, “Sinergi Iman”, *op.cit.*, h. 244-245

<sup>191</sup> Abuddin Nata dkk, *Integrasi Ilmu Agama*, *op.cit.*, h. 7

<sup>192</sup> Menurut Amin Abdullah, istilah integrasi cocok dengan kondisi Indonesia yang multi kultur dan agama, bukan Islamisasi. Lihat: [Online] [http://www.uhamka.ac.id/?page=info\\_list&id=239](http://www.uhamka.ac.id/?page=info_list&id=239). Hal ini ada benarnya juga mengingat gagasan sains Islam atau pun Islamisasi ilmu kerap mendapat kritik, bukan saja dari kalangan non-muslim tapi juga dari dalam. Gagasan ini dianggap menghilangkan universalitas sains yang oleh para sejarawan justru dianggap ciri sains yang dikembangkan pada zaman keemasan peradaban Islam. Selain itu karena penekanannya pada kebenaran agama, sains Islam bahkan dianggap wajah lain dari fundamentalisme, sebagaimana tampak dalam eksklusivitasnya. Lihat: Aksin Wijaya, “Agama dan Sains; Pergulatan Epistemologis yang Tak Kunjung Usai”, dalam *Cendikia: Jurnal Pendidikan dan Kemasyarakatan*, Vol. 4 No. 2 Juli–Desember 2006, h. 97

sepenuhnya benar, artinya pernyataan tersebut harus melihat pada sisi budaya-agama di mana suatu komunitas masyarakat itu tinggal. Dengan demikian, mulai dapat dipahami mengapa di Indonesia lebih marak menggunakan istilah Integrasi ketimbang Islamisasi.<sup>193</sup> Dan ini akan diperkuat jika beralasan bahwa mengintegrasikan ilmu dianggap lebih realistis ketimbang membentuk sains yang sama sekali baru, juga pernyataan Louis Leahy yang mengatakan bahwa sebenarnya konsepsi tentang watak antagonis sains dan agama bersifat anakronis. Sebab, jika diyakini bahwa kitab suci dan kitab alam berasal dari sumber yang satu mengapa harus ada konflik? Bukankah akan lebih baik jika keduanya disatupadukan?<sup>194</sup> Bellah juga mengatakan bahwa ilmu pengetahuan tidak pernah sepenuhnya dapat mengambil alih tugas agama untuk membuat dunia dapat dipahami. Atas dasar itulah Bellah menawarkan konsep “integrasi” antara agama dan ilmu pengetahuan.<sup>195</sup> Jika ini terjadi, sebagaimana yang dikatakan oleh Ahmad Amin bahwa Barat akan melengkapi kekurangannya, yaitu dengan bertambah kerohaniannya, sedangkan timur akan melengkapi kekurangannya dengan bertambah kematerialannya. Kedua-duanya akan berjalan berdampingan untuk membangun dunia yang baik dan sejahtera.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Hasil wawancara dengan Iskandar Arnel, dosen mata kuliah tasawuf di Jurusan Aqidah Filsafat UIN Suska, di ruang perpustakaan pribadi beliau pada malam Sabtu tanggal 27 April 2013 jam 22:00 WIB.

<sup>194</sup> Aksin Wijaya, “Agama dan Sains”, *op.cit.*, h. 98

<sup>195</sup> Husni Thamrin, “Revitalisasi dan Restrukturisasi; Peran Posisi Ilmu-Ilmu Agama”, dalam *Jurnal Ushuluddin*; Ushuluddin Journal For Islamic Studies: Vol. V, No. 2, Desember 2002, h. 14-15

<sup>196</sup> Ahmad Amin, *Islam Dari Masa ke Masa*, terj: Abu Laila & Muhammad Tohir dari buku *Yaumul Islam*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya Bandung, cet. III. 1993), h. 232

Kontras dengan apa yang disampaikan di atas, Wan Daud dengan gamblang ingin mengkokohkan istilah Islamisasi, bukan Integrasi:

*Pertanyaan:* Terdapat sarjana Muslim yang tidak mahu menggunakan istilah Islamisasi, tetapi Integrasi. Apa ini hanya perbedaan istilah atau apa?

*Jawaban:* Nabi Adam AS diajarkan nama semua perkara. Menamakan sesuatu dengan tepat dalam sesuatu bahasa menunjukkan kemahiran tinggi dalam bahasa itu dan kefahaman sempurna tentang perkara yang dinamakan. Sesetengah orientalis menamakan proses islamisasi ini sebagai naturalisasi. Ada juga menggelarnya asimilasi, tetapi kedua-duanya amat umum dan kabur. Begitu juga dengan istilah integrasi. Juga tidak jelas apa yang menjadi prinsip integrasi itu, siapa tokoh-tokoh dan sumber rujukannya? Bagi orang-orang Kristian, proses Integrasi, naturalisasi, dan asimilasi itu bererti kristianisasi; bagi orang sekular dan liberal ianya bermakna sekularisasi dan liberalisasi. Bagi orang Islam, proses yang membawa sesuatu ide, prinsip, perbuatan, dan institusi agar menepati *worldview* Islam, mengikuti dasar keilmuan, syari'at dan akhlaknya itu dinamakan Islamisasi.

Jika kita menggugurkan istilah islamisasi dan menggunakan integrasi dan istilah-istilah lain, kita juga akan mengaburkan kriteria, sumber, dan tokoh rujukan Islam yang penting. Kita bergerak dari yang jelas kepada yang kabur dan itu sebenarnya berlawanan dengan kehendak proses itu sendiri. Malah integrasi hanyalah salah satu sifat dari proses induk Islamisasi. Sifat-sifat lain ialah dewesternisasi dalam konteks kontemporer yang banyak dipengaruhi Barat (West), desekularisasi, dan lain-lain.

Apabila al-Attas menghuraikan proses Islamisasi alam Melayu dalam tesis doktor falsafahnya tentang *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, pada tahun 1963 di London, konsep itu tidak kontroversial. Mungkin karena ia merupakan deskripsi tentang sebuah proses sejarah lampau. Begitu juga, bila beliau menulis *Preliminary Statement on the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (1969).

Ini mula mengutip kontroversi selepas (Almarhum) Ismail Faruqi dan IIIT menyebarkan konsep ini selepas Konferensi Sedunia Pendidikan Islam di Mekah 1977, terutamanya Konverensi Sedunia kedua di Islamabad. Walaupun mungkin Faruqi sendiri mempunyai pemahaman yang mendalam, tetapi terlalu ramai penyokongnya tidak memahami secara mendalam dan historis. Tambahan pula, kebanyakan mereka secara langsung dan tak langsung terlibat dengan agenda politik.

Saya fikir kebimbangan sebagian sarjana menggunakan istilah Islamisasi menjadi lebih serius setelah peristiwa pengeboman World Trade Center di New York pada September 11, 2001, dan sikap Islamophobia Barat yang lebih menonjol setelah peristiwa itu. Kita harus menerangkan dan menzahirkan dalam perbuatan bahawa Islamisasi adalah proses penghayatan Islam oleh umatnya dalam setiap bidang kehidupannya, berdasarkan ilmu yang luas dan mendalam, kebijaksanaan,

kesederhanaan, dan keadilan, proses ini menolak semua bentuk keganasan (terror) , diskriminasi, keterlampauan (extreme), dan kezaliman. Saya bimbang, jika kita takut menggunakan istilah islamisasi bagi menerangkan proses yang tepat dan benar itu, kita juga akan takut mengidentifikasikan agama kita sebagai Islam dan kita sebagai umat Islam. Mungkin suatu hari nanti, akan lahir sarjana Islam yang tidak akan mengakui bahawa agama mereka adalah Islam, tetapi agama Universal atau agama Cinta!<sup>197</sup>

Ketika kedua kubu tersebut di atas terlihat terjadi perselisihan mengenai penggunaan kedua istilah tersebut,<sup>198</sup> Mulyadhi berada pada posisi yang berbeda.

Bagi Mulyadhi antara paradigma Integrasi dengan Islamisasi tidaklah berbeda secara tajam,<sup>199</sup> bahkan menurutnya integrasi adalah salah satu aplikasi dari Islamisasi<sup>200</sup> atau integrasi adalah turunan dari Islamisasi yang pada gilirannya bisa mengambil berbagai bentuk. Namun keduanya tidak bisa disamakan sebagaimana yang umum tidak bisa disamakan dengan yang khusus.<sup>201</sup> Beliau mengatakan juga bahwa jika dilihat dari segi strategi, kemungkinan istilah integrasi ilmu lebih baik, oleh sebab itu beliau menggunakan istilah integrasi ilmu seperti yang terdapat pada judul disalah satu karya beliau.<sup>202</sup> Walaupun begitu, Mulyadhi tidak “segan” untuk menggunakan atau menerapkan konsep Islamisasi, tidak seperti Amin Abdullah.<sup>203</sup> Oleh karena itu Mulyadhi mengupayakan Islamisasi dari Nasr dengan menafsir ulang dalam beberapa karyanya, yang secara detail rumusannya sebagai berikut:

---

<sup>197</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *Rihlah Ilmiah, dari Neomodernisme ke Islam Ilmu Kontemporer*, Adian Husaini (ed), (Kampung Baru, Malaysia: UTM-CASIS dan INSISTS, level 18. 2012), h. 355-357

<sup>198</sup> Tentunya bukan hanya sekedar istilah, tetapi makna dibalik istilah tersebut, yang berdampak pada implementasi berdasarkan penafsiran atau alasannya masing-masing.

<sup>199</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar*, *op.cit.*, h. 15-16. Lihat juga: Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, *op.cit.*, h. 133. Pada kedua buah buku ini dapat dirasakan bahwa antara integrasi dengan Islamisasi menurutnya tidaklah berbeda secara tajam.

<sup>200</sup> Wawancara pada 23 Desember 2012 pukul 19:35.

<sup>201</sup> Wawancara pada 17 Januari 2013 pukul 10: 24.

<sup>202</sup> Wawancara pada 6 Maret 2013 pukul 22: 37

<sup>203</sup> Lihat footnote No. 192



1. Kata Islam tidak boleh dipahami secara literal. Kata ini secara sederhana bermakna bahwa teori atau penemuan ilmiah yang dihasilkan tidak boleh bertentangan dengan prinsip atau ajaran dasar Islam.
2. Islamisasi ilmu harus diangkat pada level epistemologi, bukan semata pembenaran (justifikasi) melalui ayat al-Qur'an atau hadits.
3. Islamisasi ilmu perlu dilakukan, karena banyak teori ilmiah modern yang secara nyata bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.
4. Islamisasi dimungkinkan oleh fakta bahwa sains tidak pernah akan benar-benar objektif.
5. Islamisasi hanyalah satu bentuk dari naturalisasi ilmu,<sup>204</sup> yakni upaya ilmuwan muslim untuk menyesuaikan ilmu-ilmu asing kedalam paradigma dan pandangan dunianya sendiri.
6. Islamisasi dapat mengambil bentuk integrasi, yang meliputi integrasi antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum, integrasi objek-objek, sumber, dan metode ilmiah.<sup>205</sup>

Dalam upaya untuk membumikan konsep tersebut, Mulyadhi mendirikan dua akedemi ilmiah, yaitu CIPSI (Center for Islamic Philosophical Studies and Information) dan CIE (Center for Islamic Epistemology) di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tujuan utama CIPSI adalah membangun tradisi ilmiah Islam dengan kegiatan

---

<sup>204</sup> Untuk lebih mendalami tentang naturalisasi ilmu lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, *op.cit.*, h. 111-119

<sup>205</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Sain dan Matematika Dalam Islam*, Agus Darmaji (ed), (Jakarta: Ushul Press, cet. I. 2009), h. 41

utamanya sebagai berikut: (1) mengoleksi karya-karya ilmiah Islam, (2) menerjemahkannya kedalam bahasa Indonesia, (3) mensortir bahan-bahan dari disiplin ilmu tertentu untuk kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, (4) dengan bahan-bahan yang ada bertekad untuk membuat buku dasar pada setiap disiplin ilmu yang memungkinkan. Sedangkan tujuan utama CIE adalah melakukan reformasi kurikulum, dengan cara: (1) melakukan kajian-kajian ilmiah, (2) menyelenggarakan berbagai worksop, (3) melakukan riset terhadap kurikulum yang ada di lingkungan UIN untuk kemudian direvisi dan disempurnakan.<sup>206</sup>

Dari pernyataan di atas dapatlah disimpulkan bahwa menurut Mulyadhi Islamisasi dan integrasi bukanlah sesuatu yang secara fundamental bersifat dualis, sehingga harus dipertentangkan. Perbedaan integrasi dan Islamisasi terlihat ketika Mulyadhi mengatakan bahwa Islamisasi harus bekerja pada level epistemologis, sistem klasifikasi ilmu, dan metodologi ilmiah.<sup>207</sup> Sedangkan integrasi harus sampai pada level epistemologis yaitu, integrasi ontologis, klasifikasi ilmu, dan metodologis.<sup>208</sup> Dari sini dapat dikatakan dalam konteks ke-Indonesia-an yang multi agama mereka yang enggan menggunakan istilah Islamisasi menggunakan “ilmu garam”, sementara Mulyadhi yang menggunakan kedua istilah tersebut menggunakan

---

<sup>206</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Sain dan Matematika*, *op.cit.*, h. 42

<sup>207</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, *op.cit.*, h. 113

<sup>208</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, *op.cit.*, h. 209

“ilmu garam dan ilmu gincu”.<sup>209</sup> Artinya, istilah integrasi ilmu disetujuinya (ilmu garam) dan istilah Islamisasi ilmu (ilmu gincu) juga tidak segan-segan ia gunakan.<sup>210</sup>

Adapun orang-orang yang penulis kira se-ide dengan Mulyadhi bahwa integrasi ilmu dan Islamisasi ilmu tidak bertentangan antara lain adalah Ahmadiono, menurutnya Islamisasi ilmu merupakan upaya integrasi Islam dan pengetahuan modern dengan dasar-dasar baru yang konsisten dengan ajaran Islam.<sup>211</sup> Demikian juga Afrizal, secara implisit beliau mengatakan bahwa diantara banyak hal yang perlu dilakukan dalam proses Islamisasi pengetahuan itu antara lain ialah memadukan sistem pendidikan Islam dengan sistem pendidikan modern.<sup>212</sup> Dari sini tampak bahwa menurutnya integrasi ilmu dan islamisasi ilmu bukan sesuatu yang bertentangan. Begitu juga Abuddin Nata, baginya tragedi yang melanda masyarakat modern disolusikan dengan Integrasi ilmu melalui konsep Islamisasi.<sup>213</sup>

---

<sup>209</sup> Istilah ilmu garam dan ilmu gincu diungkapkan Bung Hatta, maksudnya jika mau memperjuangkan Islam di Indonesia khususnya hubungan Islam dan politik, maka pakailah ilmu garam yang ketika ia larut dalam makanan, memang bekasnya tidak kelihatan tetapi pengaruhnya dalam citra rasa makanan sangat menentukan. Sebaliknya, gincu di bibir walaupun kelihatan, tetapi tunarasa. Lihat: Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan; Sebuah Refleksi Sejarah*, (Bandung: Mizan, cet. I. 2009), h. 279-270

<sup>210</sup> Kiasan tersebut hanya bersifat majas, samasekali tidak bermaksud mengatakan dengan tegas bahwa Islamisasi ilmu itu sama halnya dengan gincu, yang hanya menggunakan simbol Islam (sebagaimana gincu yang semaraknya hanya pada warna). Itu hanya perumpamaan yang erat kaitannya dengan kondisi sosial Indonesia yang multi agama.

<sup>211</sup> Ahmadiono, “Relevansi Pemikiran al-Faruqi Tentang Islamisasi Ilmu Pengetahuan Dalam Bidang Ekonomi”, *Fenomena: Jurnal Penelitian STAIN Jember*, Vol. 4, No. 1, Maret 2005, h. 76-77

<sup>212</sup> Afrizal M, “Islamisasi Ilmu Pengetahuan Menurut al-Faruqi”, *Jurnal Ushuluddin; Ushuluddin Journal For Islamic Studies*: Vol. V, No. I, Januari-Juni 2002, h. 38

<sup>213</sup> Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan; Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, edisi ketiga, cet. IV. 2010), h. 107

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

1. Dilihat dari sisi keterpisahannya, integrasi oleh Mulyadhi adalah menggeserkan paradigma ilmu yang telah disekularisasikan dengan paradigma ilmu yang lebih cocok dengan Islam. Sedangkan jika dilihat dari sisi adanya diskriminasi dari kedua kelompok ilmu tersebut, integrasi adalah menyetarakan kedudukan antara ilmu umum dan ilmu agama dari perspektif filosofis Islam. Upaya ini disebutnya sebagai rekonstruksi holistik. Dikatakan demikian karena berangkat dari terlihatnya sistem bangunan keilmuan modern yang telah tereduksi sedemikian rupa. Misalnya, bidang ilmu fisika yang dulunya dalam kerangka keilmuan Islam “ber-ibu kandung” atau punya nasab dengan dunia metafisika, kini nasab tersebut telah diputuskan sama sekali. Pada gilirannya, seluruh elemen realitas menjadi level paling rendah yang terlihat pada fisik (materi). Oleh karena itu, Mulyadhi menata ulang (rekonstruktif) ilmu yang telah tereduksi sedemikian rupa tersebut. Sehingga terlihat pada masing-masing ilmu tidak ada dikotomi yang berarti, sebaliknya punya kaitan erat secara keseluruhan (holistik). Dengan demikian, diharapkan tidak ada lagi anggapan bahwa ilmu agama lebih penting dari ilmu umum atau sebaliknya. Karena kedua ilmu tersebut mempunyai status ontologis yang sama.

2. Mengintegrasikan ilmu-ilmu yang telah terdikotomi adalah dengan cara menemukan basis yang sama bagi ilmu-ilmu tersebut. Adapun untuk ilmu yang biasanya disebut ilmu umum dan ilmu agama, maka basisnya adalah ayat-ayat Allah, baik ayat *qauniyyah* (ilmu umum) maupun ayat *qauliyyah* (ilmu agama). Sedangkan untuk basis ilmu-ilmu secara keseluruhannya, basisnya adalah dengan menggunakan konsep *wahdah al-wuj d* versi Mull Shadr .

## **B. Saran**

Terhadap civitas akademika yang membangun konsep pendidikan dibawah naungan paradigma integrasi ilmu, penulis sangat menyarankan agar melakukan penelitian yang intensif terhadap tokoh-tokoh selain Mulyadhi Kartanegara yang juga *concern* terhadap paradigma tersebut. Saran ini tiada lain agar pemikiran dari tokoh-tokoh tersebut dapat dibanding-bandingkan dan dianalisa, sehingga dapat ditemukan bentuk integrasi ilmu yang ideal untuk Negara Indonesia khususnya, dan umumnya untuk seluruh civitas akademika Islam yang ada.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdullah, Amin dkk, *Islamic Studies; Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*, Fahrudin Faiz (ed), Yogyakarta: SUKA Press, cet. I. 2007.
- Abdul Samad, Nik Roskiman, “Siapakah Pencetus Idea Universiti Islam?” dalam buku *Adab dan Peradaban; Karya Pengi'tirafan untuk Syed Muhammad Nuqaib Al-Attas*, penyunting: Mohd Zaidi Ismail & Wan Suhaimi Wan Abdullah, Kuala Lumpur, Malaysia: MPH Group Publishing Sdn Bhd, cet. II. 2012.
- Al-Ghazali, Imam, *Ringkasan Ihya 'Ulumuddin*, terj: Zaid Husein al-Hamid, Jakarta: Pustaka Amani, cet, I. 1995.
- Ahmad Husaini, S. Waqar, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, terj: Anas Mahyuddin, Bandung: Perpustakaan Salman ITB, cet. I. 1983.
- Ahmadiono, “Relevansi Pemikiran al-Faruqi Tentang Islamisasi Ilmu Pengetahuan Dalam Bidang Ekonomi” *Fenomena: Jurnal Penelitian STAIN Jember*, Vol. 4, No. 1, Maret 2005.
- Amin, Ahmad, *Islam Dari Masa ke Masa*, terj: Abu Laila & Muhammad Tohir dari buku *Yaumul Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya Bandung, cet. III. 1993.
- Amin, Saidul, “Revitalisasi Jurusan Aqidah Filsafat; Sebuah Upaya Mengembalikan Pinang ke Tampuknya, Sirih ke Gagangnya” *Jurnal Ushuluddin: Ushuluddin Journal For Islamic Studies*: Vol. XIII, No. 2, Juli 2008.
- Assegaf, Abd. Rachman, “dalam pengantar”, *Filsafat Pendidikan Islam; Paradigma Baru Pendidikan Hadhari Berbasis Integratif-Interknektif*, Jakarta: Rajawali Pers, cet. I. 2011.
- Al-Qardhawi, Yusuf, *Islam dan Sekulerisme*, terj. Amirullah Kandu, Lc. Drs. Maman Abd. Djalil (ed), Bandung: CV Pustaka Setia, cet. I. 2006.
- Bazli Syafie, Ahmad. “Metafizik Vs Sains” *Al-Hikmah: Forum ISTAC*; Kuala Lumpur. Bil. 3 Tahun 6. 2000.

- Boisard, Marcel A, *Humanisme Dalam Islam*, terj. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, cet. I. 1980.
- CIPSI (Center for Islamic Philosophical Studies and Information), *Para Pemikir Dalam Tradisi Ilmiah Islam; Kumpulan Biografi dan Karya Filosof, Saintis, dan Teolog Islam*, Jakarta Selatan: Devisi Data & Informasi CIPSI. 2008.
- Dahri, Harpandi, “Mencari Relevansi: Gagasan Pendidikan Nondikotomik” *Jurnal Penamas*: Vol. XXI. No.2. Th. 2008
- Daulay, Haidar Putra, *Pendidikan Islam Dalam Sistem Pendidikan Nasional di Indonesia*, Jakarta Timur: Kencana, cet I. 2004.
- Djamas, Nurhayati, *Dinamika Pendidikan Islam di Indonesia Pasca Kemerdekaan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, cet. III. 2005.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara dari *A History of Islamic Philosophy*, Jakarta: Pustaka Jaya, cet. I. 1987.
- Furchan, Arief dan Agus Maimun, *Studi Tokoh; Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I. 2005.
- Hadi Aminuddin, Luthfi. “Integrasi Ilmu dan Agama; Studi atas Paradigma Integratif-Interkonektif UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta” Kodifikasi: *Jurnal Penelitian Keagamaan dan Sosial-Budaya*. Volume 4 No. 1 Tahun 2010.
- Handrianto, Budi, *Islamisasi Sains; Sebuah Upaya Mengislamkan Sains Barat Modern*, M. Yasir Abd Muthalib (ed), Jakarta: Al-Kautsar, cet. I. 2010.
- Harb, Ali, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, terj: Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak, Jogjakarta: IRCiSoD, cet. I. 2012.
- Helmiati dkk, *Teknik Penyusunan Skripsi*, Pekanbaru-Riau: Suska Press. 2010.
- Hossein Nasr, Sayyed, *Antara Tuhan, Manusia, dan Alam; Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual*, terj: Ali Noer Zaman, Yogyakarta: IRCisoD, cet. I. 2005.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Pengetahuan dan Kesucian*, terj: Suharsono, Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan CIIS, cet. I. 1997.

- \_\_\_\_\_,\_\_\_\_\_, *The Garden of Truths; Mereguk Sari Tasawuf*, terj: Yuliani Liputo dari buku *The Garden of Truth; The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (Bandung: Mizan, cet. I. 2010
- Husaini, Adian, *Wajah Peradaban Barat; Dari Hegomoni Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta: Gema Insani, cet. I. 2005.
- \_\_\_\_\_,\_\_\_\_\_, *Virus Liberalism di Perguruan Tinggi Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, cet. I. 2009.
- Iqbal, Muhammad, *Rekonstruksi Pemikiran Agama Dalam Islam*, terj: Ali Audah dkk, Yogyakarta: Jalasutra, cet. I. 2002.
- Karim, M. Nazir, *Membangun Ilmu dengan Paradigma Islam*, Mahmuzar (ed), Pekanbaru: Suska Press, cet. II. 2004.
- Komaruddin dkk, *Kamus Istilah Karya Tulis Ilmiah*, Jakarta: Bumi Aksara, cet. IV. 2007.
- Mulyadhi Kartanegara, “Epistemologi Qur’ani; Sebuah Pengantar”, dalam *Al-‘Alim; Al-Qur’an dan Terjemahannya; Edisi Ilmu Pengetahuan*, Rosihan Anwar (ed), Bandung: Al-Mizan Publising House, cet. X. 2011.
- \_\_\_\_\_,\_\_\_\_\_, *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf; Sebuah Pengantar*, Agus Darmaji (ed), Jakarta: Ushul Press, cet. I. 2009.
- \_\_\_\_\_,\_\_\_\_\_, *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Lentera Hati, cet. I. 2006.
- \_\_\_\_\_,\_\_\_\_\_, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: PT Mizan Pustaka, cet. I. 2005.
- \_\_\_\_\_,\_\_\_\_\_, *Jalal al-Dîn R mî; Guru Sufi Penyair Agung*, terj: Ilham B. Saenong dari buku *The Mystical Reflections of Jalal al-Dîn R mî*, Jakarta Selatan: Teraju, cet. I. 2004
- \_\_\_\_\_,\_\_\_\_\_, *Islam Buat yang Pengen Tahu*, Achmad Ta’yudin, Lc. MA dan Singgih Agung, S. Sos (ed), Jakarta: Penerbit Erlangga, cet. I. 2007.



- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, cet. I. 2002.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam* Bandung: Mizan, cet. I. 2003.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Ahmad Ta'yudin & Singgih Agung (ed), Jakarta: Penerbit Erlangga. 2006.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Mengislamkan Nalar; Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Nalar Religius; Memahami Hakikat Tuhan, Manusia, dan Alam*, Halid Alkaf & Achmad Ta'yudin (ed), Jakarta: Erlangga. 2007.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Sains dan Matematika Dalam Islam*, Agus Darmaji (ed), Ciputat: Ushul Pres, cet. I. 2009.
- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Panduan Akademik 2012/2013; Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau*, Amir Syarif Hidayat, M.Si (ed).
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah*, terj: Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. I. 1986.
- Komaruddin dkk, *Kamus Istilah Karya Tulis Ilmiah*, Jakarta: Bumi Aksara, cet. IV. 2007.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan; Sebuah Refleksi Sejarah*, Bandung: Mizan, cet. I. 2009.
- M, Afrizal, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Menurut al-Faruqi" *Jurnal Ushuluddin*; Ushuluddin Journal For Islamic Studies: Vol. V, No. I, Januari-Juni 2002.
- M. Johan, Sudirman, "Paradigma Transmisi Ilmu Pengetahuan Islam Ke Ruang Peradaban Global" *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 4, No. 1 Januari-Juni 2005.
- Mashudi, Reintegrasi Epistemologi Keilmuan Islam dan Sekuler (Telaah Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Relevansinya Terhadap Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta M. Amin Abdullah). *Skripsi*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.

- Muthahhari, Murtadha, *Kritik Islam Terhadap Faham Materialisme*, terj: Achsin Muhammad Muzakar, Jakarta: Risalah Masa, cet. I. 1992.
- Nata, Abuddin dkk, *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2005.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Manajemen Pendidikan; Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, edisi pertama. 2003.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Manajemen Pendidikan; Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, edisi ketiga, cet. IV. 2010.
- Nur Mufidah, Luk-luk, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam" *Al-Thrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 2 Juli 2005.
- Nursamad, "Membangaun Epistemologi Qur'ani: Upaya Restrukturisasi Ilmu-ilmu Islam" *MIMBAR STUDI: Jurnal Ilmu Agama Islam*, No. 1, tahun XXII, September–Desember 1998.
- Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I. 2002.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa. 2008.
- Rahmad, Jalaluddin, *Islam Alternatif; Ceramah-ceramah di Kampus*, Bandung: Mizan, cet. II. 1988
- Ravertz, Jerome R, *Filsafat Ilmu; Sejarah dan Ruang Lingkup Bahasan*, terj. Saud Pasaribu, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. IV. 2009.
- Saefuddin, AM, *Islamisasi Sains dan Kmpus*, Ahmadie Thaha, dkk (ed), Jakarta: PT PPA Consultans, cet. I. 2010.
- Saridjo, Marwan, *Bunga Rampai Pendidikan Islam*, Jakarta: CV Amissco, 1996.
- Shihab, Alwi, *Membedah Islam di Barat; Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, Rumtini Suwarno (ed), Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, cet. I. 2004.
- Syaikh, M. Sa'id, *Kamus Filsafat Islam*, ter: Machnun Husein dari buku *A Dictionari of Muslim Philosophy*, Jakarta: Rajawali Pers, cet. I. 1991.

Syarif, Edwin, “Rekonstruksi Epistemologi Bagi Pengembangan Ilmu-Ilmu Islam”  
Jauhar: *Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*, Vol. 3, No. 2, Desember 2002.

Thamrin, Husni, “Revitalisasi dan Restrukturisasi; Peran Posisi Ilmu-Ilmu Agama”  
*Jurnal Ushuluddin; Ushuluddin Journal For Islamic Studies*: Vol. V, No. 2,  
Desember 2002.

Tumanggar, Rusmin. “Membincang Konstruksi Keilmuan Islam Di PTAI – Indonesia”  
Jauhar: *Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*. Vol. 6, No. 1. Juni 2005.

Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika; Membaca Islam Dari  
Kanada dan Amerika*, Yogya-Wonosari: Pesantren Nawesea Press, cet. III.  
2006.

Wan Daud, Wan Mohd Nor, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib  
Al-Attas*, terj: Hamid Fahmy dkk, Bandung: Mizan, cet. I. 2003.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, *Rihlah Ilmiah, dari Neomodernisme ke Islam Ilmu  
Kontemporer*, Adian Husaini (ed), Kampung Baru, Kuala Lumpur, Malaysia:  
UTM-CASIS dan INSISTS, level 18. 2012.

Wijaya, Aksin, “Agama dan Sains; Pergulatan Epistemologis yang Tak Kunjung  
Usai” Cendikia: *Jurnal Pendidikan dan Kemasyarakatan*, Vol. 4 No. 2 Juli–  
Desember 2006.

Wilfried Hofmann, Murad. “Sinergi Iman dan Ilmu” Jauhar: *Jurnal Pemikiran Islam  
Kontekstual*. Vol. 4, No. 2, Desember 2003.

Zuldin, M, “Urgensi dan Strategi Penerapan Kurikulum Berbasis Wahyu Memandu  
Ilmu Di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung” Studi  
Teologia: *Jurnal Ilmiah dalam Ilmu ke-Ushuluddin-an; Fakultas Ushuluddin  
UIN SGD Bandung*. Vol. 1, No. 1. 2008.

[http://www. Makalah husni thoyyar.com](http://www.Makalah.husni.thoyyar.com)

[http://www.uhamka.ac.id/?page=info\\_list&id=239](http://www.uhamka.ac.id/?page=info_list&id=239)

## LAMPIRAN

### **Pedoman Wawancara**

1. Apa yang Prof maksudkan dengan rekonstruksi holistik?
2. Prof disatu tempat menggunakan istilah integrasi dan ditempat lain menggunakan istilah Islamisasi. Pertanyaannya, apakah Prof menggunakan kedua istilah tersebut untuk tujuan yang sama, namun menggunakan kata yang berbeda? atau kedua istilah tersebut memang ada perbedaannya?
3. Terhadap buku Prof yang telah diterbitkan, apakah ada hal-hal penting yang menurut Prof harus dirubah? terutama tentang integrasi ilmu.

## CURRICULUM VITAE



Penulis bernama Junaidi bin Jaafar bin H.M. Zaini bin H. Muhammad. Ibunya bernama Raimah binti Kasmi binti Dang bin Saman (Datuk Setia Indra). Lahir di Desa Renak Dungun, Dusun II Rambai, Kec. Pulau Merbau, Kab. Kepulauan Meranti pada Tanggal 19 Ramadhan 1412 H, hari jum'at jam 07:00 pagi. Bertepatan pada 5 April 1991 M. Anak kelima dari delapan bersaudara. Penulis menyelesaikan Pendidikan Dasar di SDN 027 Rambai pada tahun 2003, kemudian melanjutkan kejenjang menengah pertama di MTs Al-Anshor Kuala Merbau selesai pada tahun 2007. Kemudian melanjutkan pendidikan menengah atas di SMAN 3 Kuala Merbau selama tiga tahun, dan bersama 23 teman-teman lainnya dinyatakan tidak lulus. Akhirnya penulis mengikuti Ujian Nasional Program Paket C sederajat SMA/MA, program studi Ilmu Pengetahuan Sosial, dan dinyatakan lulus. Kemudian pada akhir tahun 2009 penulis mengikuti ujian seleksi Jalur Mandiri untuk melanjutkan pendidikan di Universitas Islam Negeri (UIN) Sultan Syarif Kasim Riau, dan dinyatakan lulus. Sehingga penulis bisa mendalami ilmu pengetahuan pada Jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin yang diimpi-impikan sebelumnya.